文化的江山

中国轴心期



刘刚　李冬君

-著-

中信出版集团

版权信息

书名:文化的江山04：中国轴心期

作者:刘刚 李冬君

ISBN:9787521707526

中信出版集团制作发行

引言
发现文化的江山

历史上，其实有两种中国史观。

一个是二十五史里的中国，叫作王朝中国。

一个是贯穿了所有王朝的中国，叫作文化中国。

所有王朝，都在兴亡交替中，短则数十年，长则二三百年，都难逃一亡；唯有文化中国越千年，历百世，还在发展，凝然而成文化的江山。

江山自然生成，人居其中，文而化之，而成国家。

英雄行走大地，人与山川相映发，而使文明开化。

英雄从远古走来，从神话走向历史，留下一个传说时代，被结集在《山海经》里，无论成书于何时，它都留下了初民用文明初曙之眼看到的世界。

《山海经》之所在，是个自由的世界，而非大一统的世界，是英雄的世界，而非神的世界，其主体为人，是表现为形形色色的文明图式的万物之灵，而非神。

《山海经》的世界，不仅在传说中存在，还通过考古发掘出来。

在考古学的框架里，它被归纳为几个相互作用的文化区系，每一区系，都拥有一大批文化遗址，这些遗址，如满天星斗，覆盖天南地北，不仅存在于大河上下，按流域分布，还从山到海，从昆仑到蓬莱。文明的存在，对应了那个《山海经》世界。

初民都相信，文明的种子来自天上，所以，先要在高山上生长。昆仑是最高的山，不光是天下水源地，更是文明起源地。然后，文明还要顺着河流下山去，流域所至，择其要处，或为村落，或为城市，或为国家，唯有国家，才能使文明长大。

文明在全新世大暖期里生长，度过了人类最美好的一段时光。

在江南河姆渡文化里，我们看到了有别于《圣经·创世记》伊甸园的中国式天道伊甸园，我们相信，《庄子》里说的那些比炎黄还要古老的人物，就应该在这里出现，不能像史官文化那样将它们当作荒诞的寓言。还有仰韶文化，分布在黄河中上游，从那天真烂漫的彩陶上，我们看到了文化中国的起源。而良渚文化则在“从东南往西北”的历史运势线上，开辟了一条玉石之路，贯穿了长江与黄河两大流域，用玉文化融合了两大文化区系，就在以玉为标志的制度文明——礼制的产床上，一个“审美的国度”——文化中国诞生。

人类在全新世开启了一个新时代，那就是考古学上的新石器时代。从新石器时代走向青铜时代，这是世界文明史的通例。但中国却有一个例外，那就是，当西方文明正走向青铜时代时，中国文明则顺着新石器文明的惯性，进入一个审美的玉器时代。西方文明史视野下的古代国家起源于青铜时代，而中国文明史视野下的古代国家则起源于玉器时代，这是我们在研究中的一个重要发现，以此而有了不同于西方文明的国家观念。青铜文化的国家与玉文化的国家有不同的文明属性：青铜国家的本质，有着明显的暴力认同的特征；而玉制的国家，就如同玉本身，不具有青铜那样的暴力属性，呈现出文化认同的特性。

《山海经》的世界，就包含了青铜时代和玉器时代。考古学认为，《山海经》反映的世界，处于金石并用时期，还把玉器当作新石器的一部分。这显然是不够的，因为，玉器与石器的差异不在于材质，而在于功能。玉虽被称作“美石”，但其材质显然已不重要，重要的是那个“美”字，它强调了玉器的审美功能，以区别于石器的实用性。所以，我们更倾向于用审美的方式来称呼那个时代，不是称作“金石并用”，而是称为“金声玉振”。

相比之下，在《山海经》里，是“金声”初起，而“玉振”已大作，明显有一个玉文化的体系存在，叶舒宪在《山海经的文化寻踪》中谈到，在夏商周还没有开始，汉字也还没有出现的时候，在中国境内已经有八个文化是崇拜玉礼器的，中国在四千年前已经被玉文化先统一了。我们举双手同意他的这一说法，但他接着又说了一句，就是那时中国还没有，整个东亚这块已经被玉文化统一了。为什么要说“中国还没有”呢？那时，没有王朝中国，还有文化中国呀，那被玉文化统一了的不就是文化中国？好在还有我们认领。

用王朝中国的史官文化来看，《山海经》无非“怪力乱神”而已；从文化中国的角度来看，《山海经》的世界则是一座史前文化的江山，是文化中国赖以成长的摇篮。我们重读中国历史，尤其是文化中国的历史，要从《山海经》开始，《山海经》可以说是一部玉器时代流传下来的文化中国图志，虽为历代王朝所屏蔽，却被文化中国不断重启。

王朝中国是青铜时代的产物，代表着“金”，文化中国是玉器时代的产物，其本为“玉”，可以说，文化中国是礼玉文明的一个政治成果。以良渚文化遗址所反映的国家样式为例，我们似可确认，那是一个信仰与审美的国度，也有权威，但基于文化认同。

这样“文化中国”与“王朝中国”，就从根本上区分开了。因为，王朝中国是由文化中国“西化”而成的文明古国的改良版，所以，青铜时代的世界体系，终于在“金玉良缘”的王朝中国画上了完满的句号。四大文明古国中的三大古国相继消亡以后，继之而起的王朝中国，在与文化中国的互动中，又将文明古国的国脉延长了约三千年。

作为四大文明古国之一，中国的历史应该有五千年。可甲骨文的发现和殷墟考古，证明了孔子引用的“惟殷先人有册有典”（《尚书·周书·多士》），有文字记载的历史只有三千多年。但殷墟不是起点，而是高峰。那么，起点在哪里？孔子还说过“祖述尧舜”和“殷因于夏礼”，说明殷的前面还有个夏，说殷人继承了夏的礼仪制度，那就是已经把夏当作一个世袭制的王朝国家。夏的前面，还有尧和舜，他们的国家有可能是个尚贤与禅让的方国联盟。孔子追溯历史的起点到此为止，他不像古希腊人那样用神话作为历史开头，而是正相反——“不语怪力乱神”。到了太史公写《史记》时，其眼光超越孔子，将历史的起点追溯到炎黄，以黄帝为首，为炎黄子孙的历史开了个头，形成了帝王世系的历史和王朝史观的叙述方式。

夏在哪里？良渚文化用礼器——玉琮、玉璧、玉钺等所代表的一整套用玉制度为夏提供了中国最早的礼制文明的样式和古代国家起源的原型，而龙山文化则代表了正在发生的技术革命和文化转型，使文化中国向着青铜时代迈进。传说中，禹铸九鼎定九州，就标志着文化转型的完成，将良渚文化的陶鼎转变为二里头文化——夏墟的铜鼎，从此开始了问“鼎”中原。《易传》曰“革物者莫若鼎，故受之以鼎”，“革去故，鼎取新”。

二里头三期出土了青铜鼎，它是青铜时代到来的文化革命的象征，而最

早将“鼎革”用于改朝换代的政治革命的，便是《易传》“汤武革命”里的那个“汤”。

就在夏墟不远处，距二里头遗址约六公里，又出土了一座偃师商城，属于商早期的二里岗文化，是“汤”以革命取代夏墟的硕果。有人说，它就是商都西亳，也可以这么说，它的地位，就像周人的东都，东都是克商以后建的。如果《尚书》所言不虚，那么《汤诰》有可能就是汤在偃师商城发布的革命宣言和战争动员令。与偃师商城同时，还有一座更大的郑州商城，相比之下，偃师商城更加军事化，实用性较强，神圣性和庄严感不足，缺少国之重器，尤其是缺了古代国家政权象征的鼎，如何“率民以事神”成为政治中心？

而郑州商城，不仅规模更大、规格更高，而且出土的国之重器多而配套，能充分满足首都对于神圣性和庄严感的要求，这是首都之所以成为首都的一个必要条件。我们假设一下，汤革命成功以后，要举行一次盛大的国家庆典，祭祀他的祖先和“帝”，当时有郑州商城和偃师商城两地可供选择，他会选择哪里？是在作为前线的偃师商城、原来的夏墟附近，还是在殷人发祥地、作为礼制文明中心的郑州商城——亳墟？回答无疑是后者。

为什么说郑州商城是礼制文明的中心呢？以文物论，这里出土了青铜礼器二百余件，尤其是那两只巨型方鼎，大的高达一米，它们成双成对，不言自威，有冲天霸气，不是一般贵族能用的，非王莫属！这样两只鼎，出现在约三千五百年前，别说在中国，就是放到全世界，也是罕见。这是两只见证过汤的开国典礼并且承担过“率民以事神”历史使命的鼎，或许我们能从它们身上听到早已凝固的庆典的欢呼声和“神化革命”的历史回音。这声音，从后来安阳殷墟的“后母戊”大鼎里消失了，尽管“后母戊”鼎看起来更有分量、更为辉煌，更加显示了帝国的气魄和力量，但革命精神却已荡然无存，我们从中再也听不到革命庆典的欢呼声，它早已丢失了杜岭方鼎的灵魂，因为那时一个王朝中国已经形成。

殷墟，形成了一个标准的王朝国家，那是一个与世界文明古国接轨的国家，它的出现，标志着青铜时代的世界体系的完成。这一历史进程，就如同近代以来的工业革命，当其在英国出现以后，就开足了工业革命的世界化马力，两次世界大战以后，美国接力而起，继以工业革命的全球化体系，而当下中国工业革命，又从美国那里传承全球化的工业革命的火炬，预告着工业革命的世界体系就要在中国完成。它使我们又联想起殷墟时期在中国发生的青铜时代的那一次金石革命，那也是先在西亚兴

起，在中亚，从黑海到里海之间的南俄罗斯草原，经由雅利安人接力，以国家与革命的方式传递，世界三大文明古国古巴比伦、古埃及、古印度随之解体，文化中国亦随之“西化”，从玉器时代转向青铜时代。这么一转，不仅催生了王朝中国，而且使得随着青铜时代到来的世界体系最后也在中国完成。

从殷墟开始，中国历史便走上了王朝中国之路，且与文化中国互动，治乱循环，双轨同运。儒以道统与政统划分：道统出自文化中国，以孔孟之道为代表，政统出自王朝中国，以周秦之制为代表。又有“阳儒阴法”一说，以为道统反映儒家思想，而政统则基于法家思想，这也就是所谓“霸王道杂之”。还有两家——墨子与杨朱，一个主张兼爱，一个主张为我，不与王朝中国合作，孟子骂他们“无君无父”，但他们却影响了文化中国。

儒家道统只是文化中国的一条线索，还有墨子一线，以侠义精神和会党政治贯穿，成为民本与民间运动的源泉；有杨朱一线，他那“为我”一声吼，便是中国最早的“个人权利”的宣言；有庄禅一线，以回归自然的审美和思辨开拓着中国艺术的空间，这一线，从山海图到桃花源，从东篱到东坡，从山阴道上人与山川相映发到山水诗到山水画……

王朝虽然赫赫，不过历史表象，江山何其默默，实乃历史本体。表象如波易逝，一代王朝，不过命运的一出戏，帝王将相跑龙套，跑完了就要下台去，天命如此，他们不过刍狗而已。改朝换代，但江山不改，家国兴衰，还有文化主宰，文化的江山还在。

“秦时明月汉时关”，秦汉两朝已去，可关山依旧，明月依然。这关山啊，就是文化的江山！命运诗意地栖居于江山，我们知天命以诗。重读中国历史，要把历史放到江山中读，不要放在王朝里读。要用诗性的眼光读，不要用“资治”的眼光读，以诗性之眼，能读取文化的江山，用“资治”的眼光，只能围绕王朝打转，把历史读成阴谋诡计。

“春风又绿江南岸，明月何时照我还”，王安石用了诗性的眼来创作，诗中有“我”，“我”在选择，选择了“还”，他放下王朝，抱住江南——那诗性的江山。陈寅恪“以诗证史”，一部《柳如是别传》，还是在江南——那“独立之精神，自由之思想”的江南。

“臣心一片磁针石，不指南方不肯休”，那“南方”，就是文天祥魂归之、魄寓之、命托之的江南，宋朝不在了，可江南还在，他的乡愁还在。中

原与江南，一个是王朝中国的地理根据，一个是文化中国的人文始基，北宋亡时，中原成为南宋的乡愁，南宋亡时，江南成为他的乡愁，那是他为之披肝沥胆、为之刻骨铭心的来自文化中国的乡愁。

我们再来看看盛唐，盛唐气象，并非那些帝王将相，而是唐诗的江山。

试问有唐一代，有多少帝王？翻一下二十五史里的《唐书》就知道了。

他们从字里行间，列队而出，向我们走来，除了李世民、武则天，我们还认识谁？还有一位李隆基。对不起，我们知道他是因为杨贵妃，一首《长恨歌》便盖过了他的本纪。他是王朝的太阳，光芒万丈，可在《长恨歌》里，美是太阳，集中在杨贵妃身上，留一点落日余晖，让他来分享。还有滕王阁的滕王，谁知道他的名字？而一篇《滕王阁序》，都知道是王勃作的，久而久之，滕王消失了，一提起滕王阁，人们就说王勃，这是为什么？放大了说，那就是滕王属于王朝中国，王勃属于文化中国，套用歌德的话来说：王朝总是灰色的，文化中国之树常青。而王勃，就是文化中国之树盛开不败的诗性的花朵。

文化的江山里，没有统治者的位置，要坐文化的江山，帝王也要写诗。

然而，诗性是天命和灵魂的吟唱，诗的灵感，并不特别钟情于帝王。

据说，乾隆皇帝爱写诗，一生写了四万多首，他一个人写的诗的数量快赶上《全唐诗》了，可有哪一首诗能流传至今？大鱼大肉的四万多首诗，还抵不过李白清清淡淡的一首。

月光下，摇篮旁，母亲在吟唱：“床前明月光，疑是地上霜。举头望明月，低头思故乡。”就这样，唱了一千多年，至今还在唱，那一缕缕诗性的光芒，照亮了婴儿的脸庞，温暖了孩子们的心房，文化中国的公民们就这样成长，我们从中看到了希望。

中国是诗性的国度，唐诗的江山虽然灿烂，但再怎么辉煌，也还是不及先秦时代的诸子诗性在天。当诗性，以天命和天道的意味呈现在我们眼前，我们怎么还敢说中国不曾有过哲学的诗篇？老子的《道德经》，难道不是一首最好的形而上学之诗？还有《孙子兵法》，岂非世上最美的兵法？天地人总体战，生与死的美学，当以诗性表达。

当年，王国维作《人间词话》，以诗话体行文，却写了一篇关于唐宋词

的论著，我们自问，能否也诗意地栖居于历史，去写一部诗性的文化中国的通史呢？我们这样想了，也这样做了，做的成果，就在我们的《文化的江山》里。历史的精神，追随陈寅恪，其美学形式，则取之于王国维，加上我们的思想与文字，形成本书的风格与宗旨。

历来写史，都以王朝为本位，以帝王为中心，写王朝史，表达王权主义，即以宫廷政治和帝王权谋为主线，写来写去，也都是些改朝换代和开国皇帝的故事，那根线，历史的主线，还捏在王权的手心里，被王朝史观牵引着，进入王朝中国的历史。

然而，还在20世纪初期时，不就有新文化运动，开始“反封建”了吗？反了近一个世纪，为什么还反不出王朝史观呢？中国的思想者们，究竟在哪里失足了呢？

如今反思，这才发现，“反封建”在反到“人民”与“革命”这两个最为神圣的观念时，就停下了，连鲁迅面对黄包车夫尚且要“榨出皮袍下面藏着的‘小’来”，他对“国民性”的批判，也就停留在“文化人民性”的重建上，未有“文化个体性”的自觉。

马克思说过，他是在批判旧世界中发现新世界。他在批判中，发现了什么呢？他发现了“人”，发现了近代意义的自由平等的“社会性的人”，他的“剩余价值论”，就是强调社会人的价值，不光是社会人的经济学价值，更是社会人的政治哲学价值。

反封建，还要反王权；要对封建主义做社会形态的批判，以确立人的社会性；还要对王权主义做文化性质的批判，以确立人的文化个体性。这是基于人性三段论。

我们认为，人性的发展，经历了三个阶段：第一阶段是人对于自然的自觉，而有类意识，我们称之为“人类性”阶段；第二阶段是人对于他人的自觉，而有群意识，我们称之为“社会性”阶段；第三阶段是人对于自我的自觉，而有自我意识，我们称之为“个体性”阶段。个体性之道德一维，我们称之为“个体人格”；个体性之政治一维，我们称之为“个人权利”；对于“个体性”的文化认同，亦即文化一维，我们称之为“文化个体性”。

从“文化个体性”出发，我们走向文化中国，重读中国历史，就是以自我意识对历史做选择。历史上有两个中国，王朝中国和文化中国，我们选

择了文化中国。

文化中国，不一定非要呈现某种既定的国家形态，在与王朝中国互动中，它以文化的江山表现出来，即便在当下民族国家的世界之林里，它依然漂洋过海，以全球化的天下观的方式存在，就像《山海经》世界那样。文化的江山，开启了“海外经”时代。

第1章
诸子时代：春秋

01
一次民主政治尝试

中国并不都是王权主义，也曾有过类似民主政治的尝试。

在中国思想史上，子产是孔子的先驱，还是时代的先知。

《左传》开篇，从郑国说起，“郑伯克段于鄢”，以世袭制问题，揭示周礼危机。那时的郑国，得风气先，不光地理上为政治枢纽，观念上也成为新政发动机。

孔子谈仁政，就以子产新政为样板，赞美子产“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”，比较好地处理了君与民的关系。

孔子最想成为周公那样的人，辅明王而行王道；其次，则如管仲之遇桓公，能以霸业渐进，转入王道。但切合实际的，还是像子产那样治理一个千乘之国。

张荫麟在《中国史纲》里说，当时郑之于鲁，子产之于孔子，都是样板，因为鲁国的地位与郑国相似，故孔子行政也与子产相近，而子产则是孔子的先驱。

《左传》昭公六年，子产“铸刑书”，晋国政治家叔向对此批评道：为防民争，先王设法尚且难防，而你却要立刑书，有了刑书作为依据，民知争端，礼就没有用了，郑国就要乱了。对叔向的批评，子产并不认可，他的回答是：“吾以救世也！”子产并非不懂“礼”，而是对“礼”有不同看法。叔向在晋国执政，晋国是法家的根据地，因此，叔向说的“礼”与法家的“法”略有相似，而与子产说的“天之经也，地之义也，民之行也”的礼不同。

“天经地义”的“礼”，同孔子说的“道”相似，都是一以贯之。

不过，孔子以“王”贯之，而子产以“民之行也”贯之。

子产以礼立国，就是立于民；以法救世，即“民之行也”。

子产执政头一年，国人对他不理解，恨得咬牙切齿：“计算我家财产来收费，丈量我家土地来收税，有谁来杀死他？我也要加入！”三年以后，国人都改了口，说：“我有子弟，子产替我教诲；我有土地，子产教我开垦。子产如果死了，还有谁能继承他呢？”

《左传》襄公三十一年，郑人游于乡校，对子产品头论足。有人要毁了乡校。子产说：为什么要这样做呢？让大家言论自由吧！“其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之，是吾师也。”孔子听了这番话，说：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”

还有人用天象来警示他，说：大火星出现了，郑国就要发大火！

铸刑书，不就是一把火吗？以火灾来攻击新政，这就是搞恐吓了。对小国来说，火灾是很严重的事情，一场火灾，很可能毁灭一个国家。《春秋》里，有不少火灾的记载都对应着某种天象，因此，对天象作解，往往涉及一国的政治状况。

铸刑书这一年，果然，郑国起了一场火，但影响似乎并不大。

冬天，有彗星出现，又有人预言了火灾，郑国祝官裨灶对子产说：“宋、卫、陈、郑，将同日起火，若我用宝玉禳祭，郑国能免。”子产没听他的，这几国都来告火。裨灶说：“不用吾言，郑国还要起火。”郑人请用宝玉救火，子产不可。子大叔说：“以之救国，你为什么不舍？”子产听了，这样回答说：“天道远，人道迩，裨灶之流哪里懂什么天道！”

灾前，有人请迁国，子产说：“迁国我不能决定，救火我可以安排。”他从容部署，有救火者，有救灾者，还派兵守城，以防乱起及变生不测。然后，又派使者通告诸侯，宋、卫两国也仿效之。可陈国不救火，许国不救灾，人们以为这两国就要灭亡了。

子产新政，有守成和进取两面。在守成方面，子产提出，要“安大”“安众”。“大”，指大族，“众”，指卿大夫。他说，安国必先“安大”，争取大族支持；治国则要“安众”，争取卿大夫支持。等这两方面都“安”定以后，他才开始进取，出台新政。当时，郑国有七个大族，号称“七穆”，子产居其一。子产执政，由六穆推举，主要是得到了“七穆”中最有势力

的罕氏的支持，而其手下的卿大夫，也各自代表“七穆”的利益。

子产新政，如作沟洫、作丘赋、立乡校、铸刑书等，一个个出台。这些新政策，反映了他在制度方面的创新，作沟洫是土地制度，作丘赋是财政制度，立乡校是教育制度，铸刑书是法律制度，而贯穿所有制度的一个根本精神，那就是“民之行也”。

子产的每一项新政策，当其开始实施时，几乎都遇到过国人的反对。

作沟洫时，国人皆曰可杀；作丘赋时，又有人诅咒他是蝎子尾巴长不了；立乡校和铸刑书，就更是议论纷纷了，言谤政者有之，言乱世者有之，言亡国者有之。

子产的地位，很有些像梭伦改革之前的希腊城邦首席执政官，颇有贵族寡头味道，其上虽有公室，但已被“七穆”架空。只因在宗法制度下，那公室即便是个空架子，其名分也仍然有其实际的政治意义，正如他们对外还要利用周天子的名义一样。

在子产面前，本来有两条道路可以选择，一条是顺应时势，如齐之田氏、鲁之三桓、晋之三家，利用执政权力，兼并其余各家。另一条路，是继续维持公室，“安大”“安众”，形成贵族民主制，以此为前提，引导国人参政、议政，使新政具有全民性。子产选择第二条路，在这条路上，他迈出了民主化的第一步，张远山在《寓言的密码》一书中指出，这是“中国古代历史上唯一的一次民主尝试”，这“尝试”在孔子看来，也就是仁政。

子产时代，与古希腊僭主庇西特拉图大约同时，略早于克利斯提尼。

子产“铸刑书”二十六年后，克利斯提尼才发动政变，从庇西特拉图的儿子手里夺取了政权。和同一时期的希腊雅典城邦民主制改革相比，子产的“民行”新政，虽然不如梭伦开辟新元，也难与克利斯提尼并论，但称之为“一次民主尝试”，还不算过分。

论地理条件，郑国也不同于希腊，地无山海可依，处于晋、楚之间，成为“南夷与北狄”的交点。依山傍海如雅典，是民主诞生的地理条件，而一马平川的大平原，一望无际地展开于大河两岸，民主之婴，在郑国——大河流域的中原“寤”生……

公元前1068年，多利亚人入侵阿提卡半岛，一次短暂的冲突，改变了雅典的命运；一次偶然的死亡，启动了雅典的民主化进程，雅典国王科德洛斯为反抗多利亚人入侵而英勇献身。阿提卡贵族认为，再也没有人能继承他了，从此，废除国王而选举执政官。后来，雅典执政官由终身制改为十年任期，从十年任期，又改为一年任期，行政权力也由一人执政改为九人，而且从一开始，就确立了行政、祭祀和军事三权分立的原则。

作为科德洛斯王的后裔，梭伦乃世袭贵族，不光具有王族血统，更具有人类情怀，著名的《梭伦法典》就挑战了贵族的世袭地位，将贵族权利向各阶层开放。

贵族反对贵族，就这样产生了民主。《法典》规定：中等阶级，可以进入四百人会议，成为议事会员；下等阶级，能在公民大会中参政，从而拥有公民权；还要组建最高法庭，法官要通过普选产生，面向全体公民；所有自由人在法律面前一律平等。

可忌妒啊，那是人的天性，在这一点上，民主制尤甚。民主制，不仅反映了人性的优点，也暴露了人性的弱点，一旦创建了民主，伟人就必须退出。于是，高贵的梭伦，带着诗人的忧郁，离开了他的雅典。在幼稚的民主制里，忌妒产生僭主，平等导致专政，群众的自由往往培育出独裁者。梭伦走了，他的堂兄庇西特拉图成为雅典第一位僭主。

这位僭主，把公民召集到广场，统统解除武装，要求代表他们行使政治权力。他与梭伦一样，本来有着民主的思想，但这使他的独裁看起来就像法兰西革命时期的雅各宾党，采取了激进的人民民主专政的立场。雅典人民以他为荣，接受了他的独裁，称他为仁德之君。可他的儿子继位了，这就意味着又回到了王朝世袭，民主变成了权宜之计。

雅典风土，毕竟宜于民主，贵族卷土重来，政权被克利斯提尼取代。

克氏民主化，以行政区划取代血缘亲族组织，按地区划分部族，打破以往海岸、山地或平原派的狭隘地域观念，使每一部族区域均由海岸、城市和内陆组成，要求每一部族重建宗教典礼，以新地区的古代英雄作为守护神；公民资格不再由血统决定，外邦自由人来新区定居，也可以获得公民资格；除妇女和奴隶外，每个成年男子都有着同样的政治权利，议事会也由过去的400人增加到了501人，公民大会实际上拥有了最高权力。

为了防止重蹈僭主覆辙，对有独裁野心的人，克利斯提尼还用“陶片放逐法”加以限制，任何一个被认定为对国家有危害的公民，都可以通过民意判决的方式被体面地放逐十年。克利斯提尼以革命，打倒了庇西特拉图家族，开创了民主，但他并不认为革命必然具有合法性，对革命做冷处理，并非贵族之矜持，而是深谋远虑。作为革命者，他以革命扬弃革命；作为独裁者，他以独裁反对独裁。雅典人是幸运的，因为他们不仅拥有纯粹的立法者梭伦，还有真正的革命者克氏，为了民主而放逐了革命，为了合法性而放逐了独裁者的野心。

这与儒家以革命为顺天应人不同，君主制与民主制的差异，也许就在这里。君主制是王朝政治，王朝更替，以革命行之；民主制是议会政治，政府换届，以选举行之。革命产生人民信托的政权，而选举则产生公民契约的政府；人民信托是国家正义的基础，而公民契约则是民主制合法性的根源。革命性与合法性，在中西文明里，各有各的遗传。

而子产的合法性试验，除有贵族反对，还有平民挑战，与“安大”“安众”相对应，还有“两然”“两可”，因为，“安大”未必能“安众”，“大”与“众”两立。

与子产同时代，有一位辩者邓析，此人行径，颇类古希腊智者，用“两然”“两可”法教民争讼，民从之“学讼者不可胜数”。何谓“两然”“两可”？如辩中正、反方，要从正、反两面，都说出行与不行、对与不对的道理来，正亦然，反亦然，谓之“两然”，正亦可，反亦可，谓之“两可”。在《吕氏春秋·离谓》里，讲过一个这样的故事：

新郑境内，有一条河，叫作洧水。有一年，这条河发了大水，有人渡河时，落水淹死，尸体被人打捞上来，捞者以为奇货可居，就开始做交易。死者的家人着急，便去请教邓析。邓析对来者说：“一文钱赎金也别多出！放心吧，对方只能把这具尸体卖给你，除了你，没有人会要这具尸体，还怕他不卖给你？尸体不能长期存放，只要你等着，自然会降价的。”死者的家人一听，觉得有理，就耐心等着，不急了。可这一等，捞者急了。捞者一急，也来找邓析出主意，邓析对来者说：“赎金，一文钱也别降低！”他告诉来者，对方只能从他这里买到那具尸体，在别处是买不到的。捞者一听，觉得有理，也不急了。

结果呢？那尸体的结局也就可想而知，当事人双方，都没能达到目的。只有邓析这个出主意的人，看起来在为当事人的利益最大化考虑，实际上没有解决问题。

邓析是讼师，以诉讼为业，当然要收费，他“与民之有讼者约，大狱一衣，小狱襦裤”。这应该就是他的收费标准了，据说，“民之献衣襦袴而学讼者，不可胜数”。

对此，有人以现代职业律师的能事视之，把他当作中国律师的祖师。可当他以“两然”“两可”来对付子产的“铸刑书”时，有人以为他是个来自民间代表民众的民权斗士。其实，这是天大的误会。律师可以代表原告，也可以代表被告，“两然”“两可”，仅此而已，但决不能以此来解构法律。法律不合理，可以重议，但法的精神要肃立。邓析造《竹刑》，“数难子产之法”，也许他的《竹刑》，在法理上具有思辨的优势，或在量刑上更加准确、更为合理，但他所为却放任于术，钻法律的空子，是对法的精神的叛逆。

或曰《竹刑》为民法，因其与铸刑鼎异。鼎为国之重器，铸刑书于鼎，便是由国家颁布国法，而《竹刑》，则将刑书刻于竹简，虽然来自民间，但却不是民法。

无论鼎刑，还是竹刑，都属于刑法，而非民法。刑法是针对犯罪行为的量刑原则和判罚标准，而民法则是国民权利的确立及其法律表达，刑法恪守着以法治国的法律底线，而民法则昭示着以法为立国之本的国民权利正当性以及国家权力的合法性来源。

当时，子产与邓析对于法的理解，都还在刑法的范畴内。因为，在西方作为民法的那些因素，如民本、民权等，在中国都不同程度地包含在礼制文明的等级形态中，通过与君权的互动，形成“天之经也，地之义也”的对应关系，表现出人民价值论和圣人革命观那样的正当性，而未能以法治和法权的形式来肯定，因其立国之本在于礼治。礼分等级，法求平等，我们可以说王子犯法与庶民同罪，但庶民岂能与王子同礼？礼的精神，是在等级之中确立融合尊卑贵贱的政治伦理——仁义，而法的精神，则是表达个人权利。

据说，子产对邓析，不胜其辩，故“执而戮之”，战国时已有此说。然而，据钱穆《先秦诸子纪年·邓析考》所言，驷歂杀邓析而用其《竹刑》，事在《左传·定公九年》，此时，离子产之死，已有二十一年。可见，子产还是容忍了邓析，一如其“不毁乡校”。

邓析具有辩者和治者两面，作为辩者，他用“两然”“两可”，揭露刑书矛盾，击中了这次“民主尝试”的要害，作为治者，他要解决的问题，就是

消除“两然”“两可”。本来，子产铸刑书带来的“两然”性，使刑法含有了民主因素，诸如平等性和公开性等，而邓析对此一击。当叔向批评子产新政“乱世”时，邓析已在拨“乱”反正了。然而，邓析拨“乱”反正，却是以犯上作“乱”的方式进行的，当驷歂废了子产刑书，改用其《竹刑》时，那点民主因素就消失了，而邓析本人，也就死到临头了，所谓“作法自毙”，这就是。

汉代刘向说，对于邓析，可以“用其道不弃其人”，但这行不通，因为，正是刑书“两然”，使其言论自由有了合法性，一旦“两然”被解决了，他也就该死了。

刑与人，岂能“两可”？用其刑必弃其人！不是驷歂要杀他，是他的《竹刑》要杀他，明代王世贞《邓子序》说：“孰谓驷歂失刑哉！”邓析之死，是治者邓析，杀了辩者邓析，是以辩者邓析的头颅，祭了治者邓析的刑法。作为辩者的邓析，若要活下去，只能活在“两然”“两可”里，而作为治者的邓析，若要贯彻其治国的思想和意志，就必须终结“两然”“两可”，主张“民一于君，事断于法”，为此，他不惜用自己的头颅做了投名状。

子产死后，邓析还活着，新政遗产，实质已变。所以，晋铸刑鼎时，孔子斥之，态度与当年叔向相似。同样是铸刑书，何以对子产称赞，于晋铸则斥责呢？是两种刑书本来就不同，还是这前后孔子有了变化？子产留下两大遗产，刑书和乡校，刑书废，表明“民主的尝试”在法治上的失败，而乡校兴，则表明“民主的尝试”在教育领域还依然存在。



蟠螭纹兽首残金饰片，残高15厘米，残宽11.5厘米，重1.34千克，兽面，张口怒目，通体蟠螭纹，与蟠螭纹青铜鼎纹饰一致，河南新郑李家楼郑公大墓出土



蟠螭纹铜盖鼎，通高50.5厘米，口径40.6厘米，河南新郑李家楼郑公大墓出土



变形蟠螭纹青铜礼器，河南新郑郑韩故城出土



蟠龙纹青铜方壶，河南新郑郑韩故城出土

河南新郑李家楼郑公大墓于1923年出土新郑彝器一百多件，有礼器、乐器、兵器、车马器等，青铜器从造型到纹饰都突破了商周以来的狞厉与凝重，纹饰多突出蟠螭纹或变形蟠螭纹，开始追求线条流畅。其中莲鹤方壶，壶底双兽负壶奔走，壶身伏龙欲飞回顾，壶盖莲瓣层叠怒放，壶顶有一只鹤，展翅欲飞，在整体造型的艺术追求中，展示了自由的氛围，是一种春秋姿态，与奔放自由的郑声形成呼应。1996年到1998年发掘出春秋青铜礼器坑17个，马坑45个，348件郑国宫室青铜礼乐器等，

大牢（祭祖礼最高级别）九鼎5套、206件编钟并钟架，超过曾侯乙之编钟，年代也早于曾侯乙墓二百多年，证实了郑国春秋时期与正统雅乐相对的野乐的盛况，如今成语“郑卫之音”仍是民间音乐的代名词。

新郑遗存中还有发达的手工业作坊遗址，从中可见郑国经济的繁荣，它们是青铜、制骨、制陶、铸铁作坊。出土有熔铜炉、鼓风管、陶范、炼铁炉等，铁器有镢、锄、铲、锛、刀等。看来，作为生产工具，铁器已被普遍使用。

此外，地下还有大批宫殿建筑遗址，而地上古城墙犹在，联系起来，可以俯视当年的生活景象——繁忙而有序。



郑韩故城2号青铜礼器坑

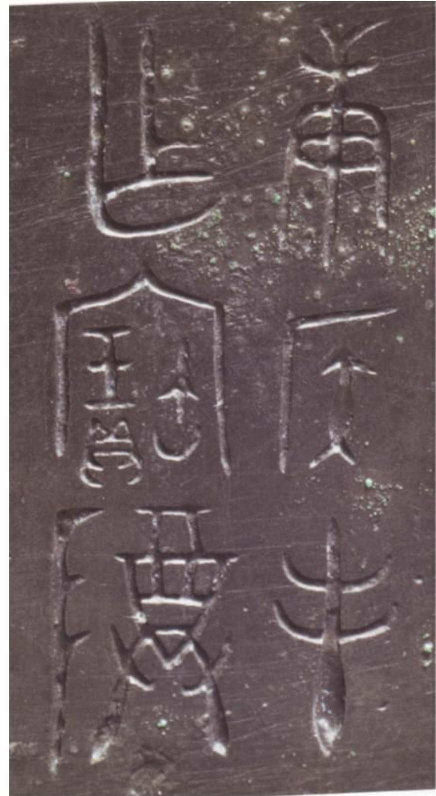
学界普遍认为这应该是一座春秋中期或中晚期的郑国国君大墓，可究竟是哪位国君的呢？争论各有主张，推出五六位君主，其中就有学者认为是“郑简公”墓葬。郑简公当政时，任用子产为相，是郑国最为强盛的时期。

郑简公为郑国第十七代君主，公元前565年即位，卒于前530年，应该在春秋中晚期。

郑国共经历25位君主，封国始建于公元前806年，始祖姬友是周厉王的儿子、周宣王的小弟，封于郑（今陕西华县东），号郑桓公，为郑国第一代诸侯王。

公元前771年郑桓公的侄子姬宫涅（周宣王的儿子周幽王）烽火戏诸侯，太子宜臼（后被拥立为周平王）引戎狄入镐京，杀死幽王，郑桓公为天子战死捐躯。其子掘突袭位，为郑武公。因宜臼毕竟有弑父之名，周礼难容，许多诸侯坐观，郑武公作为三公之一护送宜臼东迁洛阳，得到宜臼的信任，赐新封地，郑国才得以从陕西向东迁徙，在溱水和洧水之间建封国，为区别陕西旧郑，改国名新郑。直到公元前375年郑康公主政时为战国时期的韩国所灭，韩国以此为都城。两国都一城，故被称为郑韩故城。





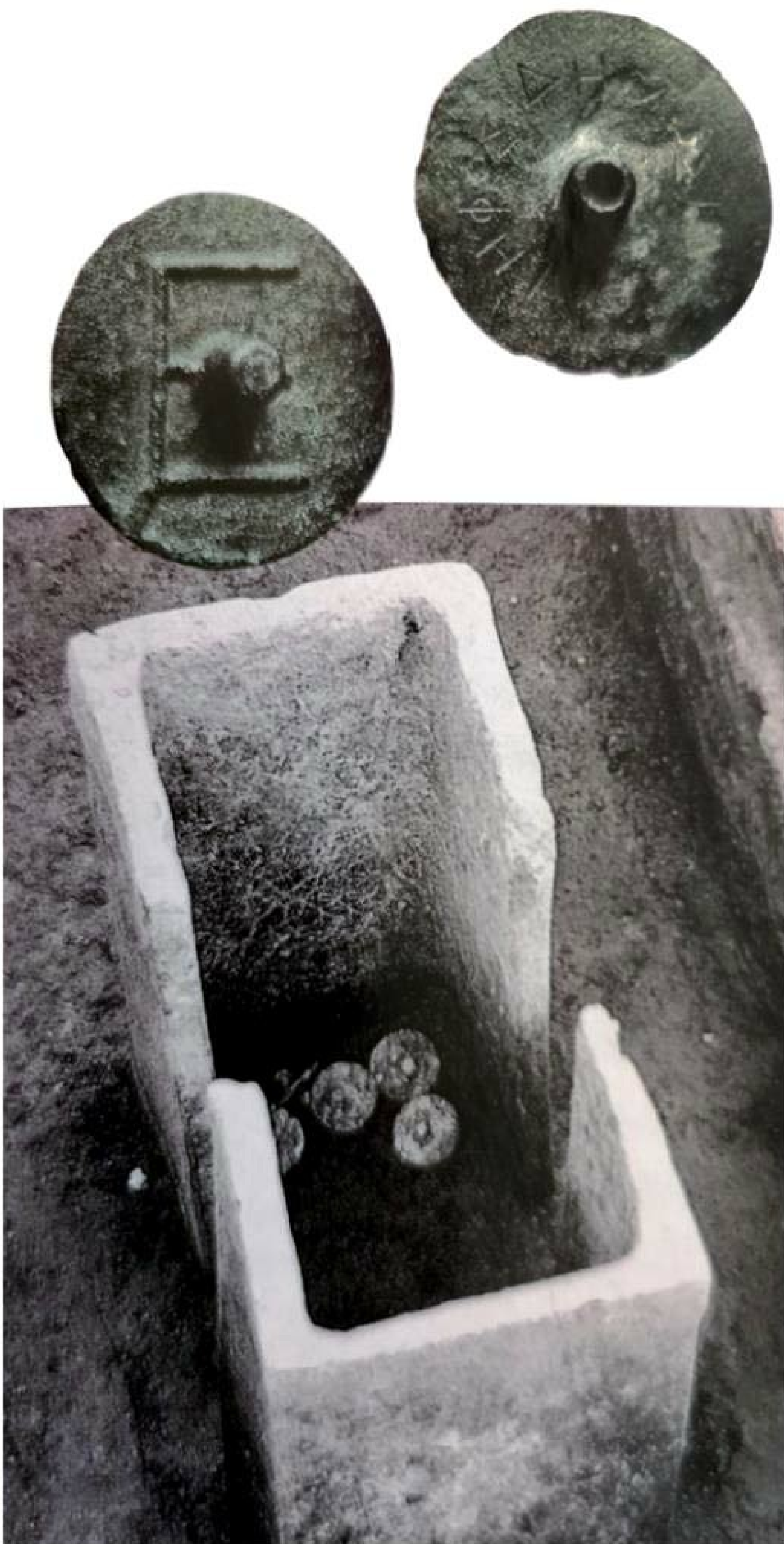
康侯方鼎，高27.8厘米，口径20.4厘米×15.5厘米，台北故宫博物院藏

康侯方鼎腹内壁铸有两行六字铭文"康侯封做宝尊"。封是周文王第九子、武王最小的弟弟，武王克商后封小弟弟于"康"地，称"康侯"，武王崩后，"三监"叛乱，平叛后，成王改封叔父康侯于"卫"，建都"朝歌"，永久监管商纣王的老巢以及殷商王都一带的殷民，周公旦还教导康侯要"启以商政，疆以周索"。春秋时期，郑国迁国新郑，与卫国分居原殷商之地。春秋时郑卫之俗皆有殷商遗存，尤其吟诗之风，保留了前朝遗音，所以人们常用"郑卫之音"抗衡渐衰的周朝雅乐。不过，卫国是姬姓诸侯国中最后一个灭亡的，公元前209年卫角君被秦二世废为庶人，具有九百多年历史的卫国最终灭亡，不能不说是个奇迹。





陶片放逐法使用的陶片



雅典投票箱

在新郑，子产铸刑鼎。几乎同时期的雅典城邦，公民也在选择他们的城邦民主制模式。这件陶片，也许属于某一位雅典公民。他们用陶片投票，决定哪位领导者将被放逐，因为那位将被放逐的领导者权势日隆，有独裁的可能。于是，雅典人聚集在一起，每人带一块陶片，将那位领导者的名字刻在上面，进行投票。那件大一点的陶片上刻着执政官伯里克利的名字，小的陶片上刻着修昔底德的名字。

这是一只赤陶烧制的选票箱，出土于雅典集市遗址。出土时里面还有六张青铜铸造的选票，据说雅典陪审团用其进行有无罪责的判定。对于被告，陪审员投以空心钮的青铜票，表明有罪判定；投以实心钮的则表明无罪判定。

02
历史之王
——素王

进入古典时代，东西方文明就各自开始了新的飞奔。

此时，大约在公元前800—前200年，此前，为古代时期。从古代到古典的过程，包含了古典意识的滥觞期、古典思想的生长期和古典文明的形成期。

这一时期，出现了两个标志：一个是周孔之教，即从周公到孔子，源于文化中国的礼教精神在王朝中国得到发展；另一个是周秦之制，也就是王朝中国自身从封建制向着中央集权的郡县制发展。而古典的终结，则出现在秦汉大一统时期。

大一统的实现，在思想上，经历了从“焚书坑儒”到“罢黜百家”的过程，实现“独尊儒术”的圣王大一统，在政治上，汉承秦制，实现帝王大一统。

古典精神至此，便告衰竭，王朝中国在兼容了文化中国那部分以后，向着文明古国的本质回归，古典精神的理性花朵，尚未结成政治文明的果，就已凋落。在现实的制度安排里，理想并未成为种子，在国家体制里生长，而是像涂料，刷出古国新模样。

古典精神，只有在春秋战国时期，在先秦诸子那里，才显示了勃勃生机，才具有改造世界的能力。诚如雅斯贝斯所言，那是人类文明的轴心期，理性的太阳，同时照亮了东西方，希腊哲人和先秦诸子并世而立，人类还没有哪一个时期比这个时期壮丽。

公元前500年左右，人类文明在转型，在飞升，尤其人类精神，如电火行空，迸发出天道和天命的理性之光，穿透神话思维的屏障，将人类的历史意识猛然照亮。

人类的历史意识觉醒于古典时期，然而追根溯源，却要从荷马与周公谈起。荷马有史诗，希腊方式——城邦制就在“史诗”的摇篮里诞生，而周公有“诗史”，中国方式——封建制则在“祭祖歌”的赞礼——“诗史”中分娩，历史意识之始是文明初曙的诗。

“史诗”，是一个民族的集体记忆，民族精神在“英雄的故事”里奠基。荷马就是古希腊民族的集体记忆的代表，他的说唱，赋予一个海洋文明英雄主义的理想。

而“诗史”则不同，它是一代王朝的宗庙记忆，以家族为根底，以“祭祖歌”的形式，使宗庙祭仪转化为宫廷礼仪，在对祖宗的颂唱中，追求帝祖合一、帝王合一。

史诗和诗史，或与神话交错，或为祭祖乐诗，严格说来，它们皆非历史。

历史意识的完全自觉，从客观上来说，应该从对历史的纪年开始。纪年，是以人为尺度来测量时间，它意味着人类行为，剪断了神话的脐带，从神话转化为历史。

在神话思维中无足轻重的人类，在历史意识中成了活动的主体。

历史意识，在东方和西方同时醒来，照亮西方的是命运的逻各斯，而照亮东方的是王。孔子以王纪年，为王纪事，代王立言，那天、地、人之王，就是孔子的理想。

纪年，是一个民族对于历史的自觉。中国历史，虽以“共和纪年”开头，但它还是自发的，带有一定的偶然性，更何况，它并非以“王”纪年，不能代表王朝史观。

中国历史纪年，始于西周“共和”，然而，“共和”伊始，就是“共和者”的墓志铭，从“共和”中自觉的那一点历史意识，如火花灿然一现，很快又回到了起点。

西周“共和”，是周公和召公面对暴君和暴民而做的一个临时性的政治路线的选择，并非带有根本性的国家制度安排，其历史意识的突然觉醒，缘起于要对列祖列宗有所交代的忧虑，所谓“纪年”，就其肇始者召公、周公而言，乃是对与自身密切相关的非常性事件——“共和”行政的记录

和确认，以此告诫后人，他们共同执政，既非“革命”，亦非“僭取”，而是以“共和”等待新君，迎接新的天命莅临，有如周初时周公旦的处境。

在这里，需要说明的是，“周召共和”的周公，并非西周初年的周公旦。

周、召二公，将他们的“忧”，记录在历史的年表上，这便是“纪年”。以“忧”纪年，决定了中国历史的一个基本面，那就是对于“共和”及其未来的忧患意识。

而西方的历史纪年，却始于古希腊奥林匹克运动会，那是一场“神人之际”的盛会，是溥天之下全人类共同分享的庆典。古希腊人的历史意识，凭借对奥林匹斯山诸神的共同信仰和对人体美的理想，在被圣火点燃而由体育运动带来的集体欢腾中觉醒了。

中国历史纪年，比古希腊早了半个多世纪，与此相应，此前周公比荷马，此后孔子比苏格拉底，也都早半个多世纪，它赋予中国文明一种少年老成的矜持和沉郁。

周公“立于礼”的理智似乎比荷马的英雄主义的诗性更加实惠，孔子的国家化伦理比苏格拉底的思辨性真理更富于人情，自有一番与古希腊文明异样的中国精神。

从西周“诗史”，到春秋各国的“国别史”，史官文化不绝如缕，但它们却还没有获得清晰的历史形式，还缺乏一种真正的、对于历史的自我意识。宗庙之诗，乃一族之史，而非国史；各国史记，乃诸侯之史，而非“王”史；“王”史的觉醒，从孔子开始。

所谓“王史”，乃全民之史，非一族之史；乃天下之史，非一国之史。孔子著《春秋》，即以王为根据，以王为主体，来写王的历史。古希腊哲人趋于“哲人王”，而孔子则追求“历史之王”；古希腊哲人以哲学代神立言，而孔子则以历史代王立言。

哲学，从发现自然开始。古希腊人的理性之眼，由外而内，从自然出发回到人自身，从寻找自然的始基（本原）到发现人的灵魂，这一思想历程，从泰勒斯到赫拉克利特，从毕达哥拉斯到巴门尼德，从苏格拉底到柏拉图，再到亚里士多德，不是哪一个民族都会如此幸运地产生哲学，并出现一个“哲人共和国”，它是神的世界、人的世界和自然界的统一。

孔子的人本宇宙观，与其说是统一的，毋宁说是大一统，因为，统一是先分离，再联系在一起，而大一统则自始至终都维系着整体，追求绝对的统一。

在中国古代神话中，神的世界发展得并不充分，与人关系较为密切的，是以鬼神的形式出现的祖灵，而祖灵，既是神的，又是人的，就其在天之灵而言，它属于神，就其作为祖先而言，它无疑又属于人。作为神，由于血缘纽带的束缚，它未能超越生死获得独立的发展形式；作为人，它又只能以鬼神的形式存在，人性的因素在鬼神的形式中得不到充分发展。

孔子对作为鬼神的祖灵敬而远之，对祖先之灵，则以历史来安顿。

他没有把人和神的世界分开，未剪断人和神的脐带，而是将他们一体化。

其于自然，亦复如是，以人为自然产物，立于天地，可以实现天人合一。

天地生万物，原型为父母；始基生万物，因逻各斯而转化。因此，天地之自然，是个生物性的存在；而始基之自然，则是个物理化的世界。作为生物性的存在，人与天地万物为一体；作为物理性的存在，人与自然各成一世界。与自然为一体者，理性习于顺应自然，常以自然为法；与自然相对而两立者，理性惯于支配自然，多为自然立法。

希腊神话有三个世界，分别由三位神来主宰，但最高的统治者却是命运。

希腊哲学也有三个世界，在神的世界与人的世界之外，哲学又发现了自然界。在自然界里，神让位于始基——水与火等物质元素，而命运也退位，被逻各斯取代。

而中国史官文化，从孔子到司马迁，都没有分为三个世界，他们都认为三者统一，人与自然的统一性在于“究天人之际”，人与神的统一性在于“通古今之变”。

沿着孔子将神话解释为历史的思路，司马迁据传说作《五帝本纪》。

神话中，黄帝“四面”以观四方，孔子释为黄帝命四人分治四方；《山海经》里“夔一足”，到了《尚书·尧典》中，经孔子一解释，就变成了像“夔”这样的人，有一个就足够了。神话因素，就这样被常识消解，“所过者化，所存者神”，这就是历史。

或曰，《春秋》“微言大义”，所谓“大义”，其实，不过“尊王”而已。

或曰，《春秋》大一统，“统”何谓也？一言以蔽之，即“尊王”而已。

大一统的世界，是“王”的世界。时间，以“王”来标记，纪年，纪月，纪春秋——“通古今之变”；空间，以“王”为中心，参天地，化万物——“究天人之际”。

孔子和司马迁，皆以一己之学修史，以私学取代官学，皆以非官方立场立言，以个体代表王制。孔子向往周公摄王政、行王权，梦寐以求，司马迁则仿效孔子作《春秋》而著《史记》。孔子不是从行动上，而是在思想上自命为王，以平民身份代王立言，以学者志趣来行王道，这就难免要将自己王化，所以，他这样说道：“知我者，其惟春秋乎；罪我者，其惟春秋乎！”

因为，孔子就是那个隐于《春秋》背后的“历史之王”，他在《春秋》隐微处，发出“微言”，阐明他以王者自居的“大义”。司马迁亦如此，当《史记》完成时，他竟然也忍不住要表明一下自己的心迹，但他不像孔子那样“微言”，而是敢作“豪语”，他说自己“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，这岂不就道出了他也有以王者自居的豪情？

秦汉儒者以圣为王，就是以孔子为王。陆贾一扫自荀子以来儒家“圣人之不得势者”的自卑心情，他言必称孔子，主张“法圣人”，认定孔子的使命，非据乱世为王，而是为汉家立法，作为“王”的万世师表——“素王”，虽非现实之王，却是理念之王，所有的现实之王，都要向他看齐，因为，他为现实之王建立了王的范式和标准——王道。

所有现实之王，都是相对的，都有偶然性，在五行中，相生相克，唯有理念之王是绝对的，能超越五行相生相克的变化，成为永恒之王，这样的王，只能是“素王”。

“素王”一词，最早出自《庄子·天道》，在《天道》篇里，庄子指出，“道”有两种，一种是“处上”的，叫“帝王天子之道”，另一种是“处

下”的，称“玄圣素王之道”。

对此，成玄英疏曰：“夫有其道而无其爵者，所谓玄圣素王，自贵者也。”

这句话，有三点是我们要注意的，一是“有道”，二是“素王”，三是“自贵”。

由此可见，“道”是对“王”的本质性的规定，是衡量王之所以为王的尺度。

“有道”为王，无道则非王。“王”分上下，“处上”则“有爵”，是为“帝王”；“处下”则“无爵”，是为“素王”。“帝王”与“素王”的差别，就在“爵”之有无，而“爵”其实就是制度安排的产物。有制度安排的“王”，便是“帝王”，未有制度安排的“王”，才是“素王”。“素王”之本，非关制度，要能“自贵”，所谓“自贵”，就是要有“王”的自我意识的觉醒，要有“自居于王者”的自觉，当然就是“以天下为己任”了。

以圣人为“素王”始于庄子，以“帝王”与“素王”相提并论也始于庄子。

“帝王”与“素王”的关系，是动与静、上与下的关系，庄子贵静而居下，尊素而贵朴，故其结语曰“朴素而天下莫能与之争美”，故“帝王”可易代，而“素王”不易。

不过，认为圣人高于“帝王”，非自庄子始，比庄子年长的孟子，早就提出“孔子贤于尧舜”，换用庄子的说法，就是“素王”高于“帝王”。再往前追述，则孔子曰“绘事后素”，子夏引申为“仁先礼后”，以之喻圣与王，则“素”为仁为圣，“绘”为礼为王，此以先后言之。若以内外言之，则内圣外王，再引申之，则内圣为“素王”，外王为“帝王”。

至东汉时，儒生又有了新的说法，说孔子“自号素王”，欲“为后世立法”。

所以，“素王”又被称为“立法之王”，所立之法，当然也就是“素王之法”。

虽说孔子著《春秋》时，有“乱臣贼子惧”一说，但汉儒们一致认为，孔子以“素王之文”，立《春秋》之法，非仅为当时而立，主要还是为后

世，是为汉家而立。

孔子原是本着“春秋，天子之事也”的王道理想来作《春秋》的，可周天子式微，王官之学不修，王者之言不立，“天子之事”下移，遂变为诸侯之事，王官之学也变成诸子之学。于此转折之中，能以诸子之一人，而有此自觉者，唯孔子而已。

孔子之前，春秋诸子，无以王者自居者，孔子之后，战国诸子虽说受了孔子影响，然以王者自居者，儒门之中，亦仅有孟子一人。孟子对王神往，不仅尊孔子为王，直截了当就说“孔子贤于尧舜”，而且总结出：“五百年必有王者兴……当今之世，舍我其谁也！”

孟子之后，又有荀子弟子说老师“宜为帝王”，但荀子本人从未以王者自居。这是因为，荀子一贯主张“法后王”，把思想的重点放在制度安排上，既未能像孟子那样高扬个体人格理想，也未以独立人格为基础自命为王，孟子的儒学浪漫主义的道德洪流，在荀子那里，碰到了王制现实主义的政治高墙，阻挡了儒学内部的“我就是王”。

若以对“素”与“绘事”的看法而言，孔、孟皆以“先后观”言之，而有“绘事后素”一说，荀子则取“上下观”，以为“绘事”处上，“质朴”居下，与此相应，便是后来居上，后王优于先王，不是“绘事后素”，而是“绘事上素”，“先后”变“上下”了。

经此一变，“法后王”的“绘事”，就超越“法先王”的“质朴”之礼的局限，开出王权主义的新局面。所以，我们说，周礼至春秋与战国有两变，春秋时期，经由孔子一变，寓仁于礼，而有仁礼合一，到了战国时期，经由荀子又有一变，引法入礼，要礼法并用。

孔子之时，西周政教已然向东，发生大转移。东周“礼崩乐坏”，虽说早已开始，但还在进行中，不过，那是站在周天子的立场上来说的，对诸侯而言，则是一次大解放。作为最高的政教，礼从顶端跌落下来，天子失礼，由诸侯来奉行。礼之用，不是靠了天子的权威，而是凭着礼本身所具有的普世价值为各国所遵守，被诸侯当作国际法那样的国际关系的准则来用。天子式微，难以号令诸侯，可天子作为名义上的共主，还是得到了各国的认可，更何况周室的宗法地位还在，故天子的政教礼仪依然，只是各国的事，由各国自己去办，各国之间的事，按照周礼的要求去办，国与国之间的纠纷，天子可以协调，但再也不能主宰。

应该说，这是中国历史上的一个好时期，虽说王权的分量变轻了，王朝的格局变小了，但诸侯国却一个接着一个繁荣起来，虽说战争不可避免，但战争的规模及其暴力程度，还是受到周礼的制约，表现为有节制和有限度的冲突。周王室的地位和作用，也有点像现在的联合国，虽不能主导国际关系的发展，却能在国际利益的纠纷中，发挥协调和仲裁作用。同时，周王室还能在得到各国同意之后，对提出无礼要求的国家，以周礼为依据，做出制裁和征伐的决定。说得好听一点，就如同现在的联合国决议，说得不好听，就是“挟天子以令诸侯”。不管怎么说，这还是一个有礼可依的时代，是个拥有可以共同信守的普世价值时代。

在那个时代，除了呈现具有文明样式的礼，还兴起了能够表达国家意志的诗，因此，那时各国往来，不光行礼，还要吟诗。彬彬有礼的国际政治，在外交上要表现出优美的诗意，政治上文化化，要有诗意的栖居，由此产生了一代“不学礼，无以立；不学诗，无以言”的新人——“君子”。君子的政治，要有个审美的样子，政治虽然功利，也要不离诗意，虽有成败得失，但求成仁取义。若仅以成败论，做得失计，那便是小人政治。而君子从政，从的不但是遵从制度的政治，更是遵从人格的政治，要体现制度化的利益属性，更要表达人格化的精神属性。政治不光是制度在兑现，更是人格在行动，因此，君子的政治人格必须超越制度安排的功利性诉求，而有更高的符合历史目的论的目标。目标可以放在未来，可确立目标的依据要从历史中求，孔子“吾从周”，以“祖述尧舜，宪章文武”开出一条“法先王”的君子政治的源流，并使之从为制度提供正当性来源，转向内圣外王的政治人格的主体性建构。

孔子之时，周王室已经衰落了，而周礼却未衰微，有相沿未变且发扬光大者。随着周代礼乐文化的下移和普及，“礼不下庶人”解体了，“礼失求诸野”成了新时尚。

如果说春秋时期，诸子争鸣和诸侯争霸，还带有礼乐文化的封建气质，那么到了战国时期，周道不行，礼乐文化让位于耕战，使得百家争鸣也带有明显的兼并作风。

春秋诸子尚有周礼可依，战国之世，周礼也被打破，礼制转向法术势。

孔子生平，约在春秋中晚期，他之前，王官之学已分解，产生了诸子。

司马迁在《史记·仲尼弟子列传》中说道：“孔子之所严事：于周则老子；于卫，蘧伯玉；于齐，晏平仲；于楚，老莱子；于郑，子产；于

鲁，孟公绰。数称臧文仲、柳下惠、铜鞮伯华、介山子然，孔子皆后之，不并世。”这些人，或与孔子有过交往，或远在他出生之前就已成为历史，在二百四十多年的时间里，王官之学分化为百家之言。“其生也晚”的孔子，从百家之言脱颖而出，成为一座分水岭。此前，百家出于王官，经他转化，而归于儒家；此后，儒家由分化而异化，产生了新百家，百家殊途，同归于“中国”圣化。

孔子自称“吾少也贱”，当他还在鲁国做小吏时，子产、晏婴早已叱咤风云。对于霸政时代，齐桓、管仲“尊王攘夷”，他没有亲历，却神往不已。他说“微管仲，吾其披发左衽矣”，没有齐桓、管仲“立于礼”，“天下攘攘”必归于夷，“吾从周”又从何谈起？

“从周”，是文化选择，也是理想自白；是总结古史，也是寄托未来。

其所“从”者，非周之以往，乃周之所往，所往者何？乃圣化大趋势也。



周公辅成王画像石，高61.5厘米，宽74.5厘米，山东嘉祥县蔡氏园出土



周公辅成王画像石，原石高76厘米，宽67厘米，山东嘉祥县宋山村出土

人类进入轴心期，所形成的理性气质各有不同。从文王演周易到周公制礼作乐，我们见识了中国历史上从理性觉醒到建立制度的第一次思想创举。《尚书》说，周公摄政七年，救乱克殷，分封建卫，营建东都，制礼作乐，辅佐成王，每年都要完成一个壮举，直到把殷商的神本位转向西周的民本位，正如王国维先生所说，这是一次社会巨变，是一次社会转型。而从老子、孔子到春秋诸子以及先秦诸子，这些思想上的巨子，几乎把所有的思想能量都用于思考一个主题，那就是人性或人心与权力无穷无尽的博弈关系，他们各自的高见在传播中，形成中国文化里的依附性基因以及政治世俗化的胎记。“天听自我民听”与“天生民作之君”，形成了君民相互依附的文化性格。



周公辅佐成王，东汉画像砖，山东嘉祥汉墓出土，讲述周公辅佐成王的故事

周召共和

周厉王姬胡想独裁，被民围攻，仓皇出逃，病死在外。太子静藏匿在召穆公家里，暴动的国人一不做二不休，必欲得而杀之，召穆公只好献出自己的儿子。暴君必致暴民。公元前841年，西周朝政无主，召穆公与周公暂时共同执政，史称周召共和，并以此作为中国历史纪年的开始。此前甲骨文或青铜铭文，仅记载当下某事，并无将每天所发生的重要事件记录成历史的自觉。

周公并非周初的周公旦，而是周定公，据《史记·周本纪》载，定公为

周公旦直系之裔。召穆公名叫“虎”，又称“召虎”，是召公奭的后代，他这一支承袭了召公奭的爵位，为天子卿士，继续在周朝掌管国家政事，还为周家天下献出了自己的儿子。




宗周钟，高65.6厘米，口径35.2厘米，台北故宫博物院藏

宗周钟是周天子亲自铸造的青铜礼器，截至目前，为唯一所见。在西周十三位天子中，与幽王姬宫湦下场一样凄惨的周厉王姬胡，为什么要自铸青铜礼钟？因为他要向祖先和天下宣喻他的一件大功绩；为什么是钟而不是其他青铜礼器呢？因为钟要陈于宗庙奏乐祭祀，在向先王汇报中请先祖保佑并降福子孙，所以他才铸此“宗周宝钟”，以记功勋。

他在铭文中记载了一场战争。南方有一濮国，国君率军来犯，厉王亲征，率领他的“赳赳武夫”，追到濮国都城，迫使濮君开城门投降，表示臣服。因此天威，同时来朝觐的还有南方、东方二十六个邦国。

对这位对外战争屡战屡败的厉王来说，这么大的胜利，当然要亲铸礼钟，感谢祖先保佑，故名之为宗周钟，或“㝬钟”。但是，周厉王仍然没

有逃脱失败君王的命运，中国历史却因他的独裁开始了纪元。



毛公鼎，陕西岐山周原出土，高53.8厘米，口径47厘米，台北故宫博物院藏

毛公鼎腹内铸铭文三十二行，五百多字，是目前已知青铜器上最长的铭文。1814年前后出土于陕西岐山周原，从此毛公鼎的经历起伏跌宕。抗

战时险些落入日本人之手，据说收藏者铸造一件同款假鼎冒充，才得以保全真藏。抗战胜利后，富商巨贾陈永仁献赠中央博物院，现藏台北故宫博物院。



毛公鼎铭文

周召共和十四年后，太子静于公元前827年即天子位，是为周宣王。宣王即位之初，对内任用贤能辅佐朝政，对外依靠诸侯靖边保民，出现了“宣王中兴”的局面。作为宣王叔父，毛公为鼎臣之一，内外一干大小政务皆有赖于他，宣王赐嘱“勤公无私”，并命服厚赏。毛公铸鼎以谢天子，铭记宣王的训话，如：“父歆，丕显文武，皇天引厌劂德，配我有周，膺受大命。”意思是，老天很满意文武王的德行，我周邦配得上皇天后土。铭文最后，毛公祈望永保子孙享此荣耀。



散氏盘，清乾隆年间出土于陕西凤翔县，高20.6厘米，口径54.3厘米，台北故宫博物院藏

据考证，散氏盘铸于周厉王时期，内有铭文十九行三百五十七字，记述矢人付给散氏田地之事，被学界认为是具有契约形式的文书，且书法精美。

在周原（陕西宝鸡）附近有两个小国——散国与矢国，夙有通婚之姻，却也纷争不断，掠地扰边之事也常有发生。散氏盘铭文首句，即指责矢国偷袭散国城池田邑，造成散国的损失，要求矢国割地二区作为赔偿。铭文详细记录了参与勘测者以及双方见证人的名字，然后是割地盟誓立契约，确定守约后，再将所割土地绘图，一份交由矢王执守，一份交由

官派史官执存。两国武力争夺的过程不得而知，但外交斡旋最后和平落幕，并确立契约，是有“铜证”的。散氏盘提供了珍贵的史料。



孔子击磬于卫画像砖，山东嘉祥出土

公元前841年中国有了自觉的历史纪年，不过，这纪年似乎是为周天子举行葬礼仪典而出现的，虽然有“宣王中兴”，但无法阻挡天子式微的惯性，周幽王出，结束了西周天子统治时代。平王东迁，开启春秋时代，孔子出世，虽无王位，却以平民身份周游列国，宣喻传播周礼之王政。春秋诸侯争霸，还以“尊王”的名义，争到战国时代，诸侯要自己称帝了。与此同时，理性觉醒，从春秋诸子反观人性民心，到战国诸子纷纷出山为称帝者出谋划策。

孔子击磬于卫，出自山东嘉祥汉画像砖。画像讲述孔子游至卫国，击磬奏乐，有隐士听之，并借隐士议论，传达孔子的礼乐情怀。不过在反叛的新生代即将成为主流的时代，他开始怀念春秋时代的王侯贵族们了，因为他们还在行周礼。比如管仲、齐桓公。



管仲射齐桓公画像石，山东嘉祥县武氏祠左石室第四石



管仲射齐桓公画像石，山东嘉祥县宋山村出土

齐襄公有两个弟弟，公子纠与公子小白，两位弟弟各有名师左侧，管仲辅教公子纠，鲍叔牙辅教公子小白，两位师傅也是至交好友。齐襄公无道，管仲陪公子纠逃到鲁国，鲍叔牙伴小白逃到莒国。后齐襄公被杀，君位虚待，齐国大夫们想请公子纠即君位，因为公子纠稍长公子小白，不过，小白不让。于是，兄弟两人在各自师傅的帮助下，日夜兼程赶回齐国临淄，管仲为阻止小白先到临淄，中道埋伏射小白一箭，小白腿中一箭，佯装倒地。管仲以为小白已死，谁知当他护送公子纠到临淄时，小白已经抢先即位了，是为齐桓公。鲍叔牙说服齐桓公任管仲为相，管仲辅佐齐桓公成为春秋五霸之一，齐桓公称管仲为“仲父”。



素王的标志

孔子虽是殷人之后，但他表示“吾从周”。

真正文化意义上的对历史的自觉，从他开始。

他把周公的天命观引入历史，让历史向天命走去。

他为这一点自觉，找到了一个文化的标志——麟。

他将“西狩获麟”一事载入《春秋》，《春秋》由此绝笔。

左丘明为《春秋》作传详述了此事：哀公十四年春，西狩于大野泽地，叔孙氏家臣钼商获麟——鹿身、牛尾、马蹄，头上有一肉角，叔孙氏以为不祥，杀而弃之。又派人告诉孔子，仲尼观之，说这是仁兽，名麟。

孔子观之，掩面而泣。子贡问夫子：“为什么哭啊？”孔子说：“麒麟出现，天该降明君圣主于世。自尧至今，麒麟出现两次，一次是周之将兴，凤鸣岐山，有麟出现。但如今时势未成，麒麟出而非其时，必死于非命。”机缘巧合，孔子著完《春秋》，时年七十一岁，不再著书，所谓“获麟绝笔”也。

据说，当年孔子的母亲祷于尼山，遇一麒麟而孕生孔子。

获麟绝笔两年后，孔子长逝了，此后麟成为圣王之嘉瑞。

西狩获麟之地山东巨野有麒麟寺，也成为历代修葺的嘉地。

孔子内宅大门上的麒麟图，祥瑞洋洋，便是素王的标志。

05
圣化
——从礼义到仁义

春秋“礼崩乐坏”，似为古今学者之共识。

为此言者，皆以“共主衰微，王命不行”为非礼。

如果我们超越周王室与王命的局限来看当时的礼，就会发现，春秋时期，有一种新的礼兴起，在“王命不行”时，它超越王权，使诸侯们各自为政。

诸侯复兴之礼，沿着两个路径发展下去，一是由形式化的路径，发展出一套仪式化规范的礼仪，另一是由道德化的路径，发展出一套行为准则的礼义。

礼仪，是对人的举止的规范和仪式，而礼义则出自内心，是人性之于道德律的审美诉求，并以礼仪恰当地表达出来，如屈原诗云之“内美”与“修能”。

“内美”属于礼义，“修能”属于礼仪，君子人格，就是“内美”与“修能”的统一。礼义其内，礼仪其外，其根本还是个“礼”字，要“立于礼”。

国家人格，也有“内美”与“修能”两面，也要“立于礼”。

国之“内美”，也就是国家的正当性来源，今人称之为“国家正义”，在春秋人那里则被称为“礼义”；国之“修能”，也就是国家正义转化为国家制度，其神圣与崇高的内质，要以和谐与优美的形式表达，那形式，便是礼仪——国家制度的样式。

对春秋人来说，国家的正当性来源，经历了两个时期才最终确定。

一是殷商以来的君权神授时期，国家正义，由神赋予，国家主权人——君，作为神的代理人，“率民以事神”；另一是西周以来的天命与民心时

期，国家正义，来自天命，基于民心，国家主权人——天子，作为天的代表，“天听民听”，“敬德保民”。

殷周之际，虽说革命，但周人之于殷人的国家正义，并未推翻，而是在原来的基础上维新，紧跟着君权神授的步伐，又追加了“敬德保民”的呼声，所以，在国家正义的来源上，周人拥有了神与民两个核心，而春秋人之于民与神，便有了谁先谁后、孰轻孰重的那一问。那一问，就问出了天道，问出了人性，以此而有了新的“国家正义论”。

礼与天道相遇，成了天经地义，礼与人性相遇，从礼义变为仁义。

这一变，从孔子开始，“克己复礼为仁”，是以个体人格复兴礼。建立在人性之上的仁政，开启了新的国家正义论，它不仅突破了基于亲亲原则的宗法制，还超越基于民本原则的天下观，在普遍人性的基础上，开通了从个体通往国体的圣化通道。这一通道，也就是我们常说的“内圣外王”，个体属于“内圣”，国体属于“外王”，内圣之格物、致知当为认识论，而诚意、正心便是道德沦，修、齐、治、平四项，都属于实践论。

内圣，含有认识论和道德论两部分，外王，也就是实践论，而修身则连接着内圣与外王，既启动了个体人格的内圣起点，同时又向着家国天下的外王实践论展开。这是孔子以后儒家思孟学派那一套主张，在《礼记·大学》里集中反映出来，是仁义学说的个体人格表现和仁政思想的国家人格实践，无论个体还是国体，总之都是人格在行动。

使人以个体形式而非以民本身份进入国体，可以说是儒家人性论的成功，但儒家的问题是，当个体进入国体以后，个人的主体性就消失了，个体人格的追求，并未获得个人权利的成果，自我意识的追求，却反其道而行之，竟然走向“无我”。人性论的觉悟，在新的国家观念和政治思想上，还不如民本主义之于殷周之际尚能结一个“国家正义”的果。

我们是在两千多年以后才这样来评说，而孔子当时怎能知道两千年来中国会发生什么以及发生了什么？他那时对于人性和仁政真可谓信心满满，他自信有一种新的国家正义将从对个体人格的追求中诞生，这样的一个政治文化景观，乃尧舜所未见。

所以，他说“尧舜其犹病诸”。可是，连尧舜都没做过的事，他能做到吗？对此，他难免存疑，故曰“道之不行，吾将乘桴浮于海”。这一叹，提醒我们，他有那么一点悲观，虽已抱定“不可为而为之”，但他还是感

到了问题，却未察觉问题出在哪里。

从个体人格到国家人格的圣化导向，反映了孔子把国家当作君子人格共同体的奋斗目标，颇有理想国的色彩，然而，国家的本质是利益共同体，除了反映个体人格的追求，更看重表达个人权利。我们认为，孔子的问题，就出在这里，他在国家观念中，有自我意识的觉醒和对个体人格的追求，却没有落实为权力意志的表达与对个人权利的拥有。

当然，这是我们在今天用世界历史的眼光来看，才能看出的问题。

先秦诸子对孔子多有批评，但都未涉及这方面的问题，因为，他们与孔子同在一个语境里，在孔子身上出现的问题，他们也有，可孔子对自己还有反思，还知道自己的主张有所缺，仅靠周游列国的所见所闻还不足以弥补，所以，还存了“浮于海”的念头。

孔子欲“浮于海”，显然与秦皇、汉武之游仙迥异，也不同于李白之流“直挂云帆济沧海”。孔子要去“问道”，说起来，倒有点像近代曾国藩向海外派留学生，如郭嵩焘辈之出使西欧。孔子毕竟伟大，他那喟然一叹，竟然为两千年后的中国指明了一条出路。

认识孔子，要知其有所不足以及他在哪里失足，还要回头去看他从哪里起步，他起步时的高蹈，也许就导致了他后来的失足。孔子从礼起步，行走在高处，由礼而仁，迈出人性一步。这一步的起点在哪里？我们发现，就在《左传·昭公二十五年》里。

据说，就在《左传》记述这一年，赵简子曾问子太叔：“与人交往怎样行礼？”

子太叔回答说：“你说的那些，都是仪，不是礼。”问：“那么什么是‘礼’？”对曰：“天之经，地之义，民之行。”天经地义具有自然法的性质，从自然法里引申民法，就是礼。

礼因此而为“普遍原则”，而具“绝对价值”，而有“博施于众”的实践理性。孔子“立于礼”，除了立于“天之经，地之义，民之行”，他还加了一条“人之性”。

立于“人之性”，那就是“仁”，发以为政，即为仁政。其贡献在于，在民本的立场上，他强调了个体人格的历史主动性，以及在国家观念中个体

人格的能动性。

关于“礼”的起源，除了“礼与天地并生”说，《左传·桓公二年》还有“义以出礼”说。与礼相比，春秋人对“义”的解释更为精彩，他们将“义”注入礼，使礼新生。

他们并不过于看重礼的起源，更加强调礼的政治伦理意义——礼义。

《左传·昭公二十六年》记载了齐景公与晏子的对话。晏子向齐景公反映了陈氏放贷粮食“大斗出，小斗入”以收买民心的问题，齐景公问对策，晏子对曰：“要以礼治，将放贷行为纳入礼制规范。”齐景公听了很高兴，说：“我才知道，礼还可以治国。”晏子接着就讲了一番关于礼的大道理，他说：“礼被用来治国已经很久了，它与天地一同出现。”这就是从“天之经，地之义”的分别性和对待性上来说的，礼在天地之间，分上下，立尊卑，定贵贱，“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也”。

晏子说的“礼”，是春秋人的共识，不光要以礼治国，还要以礼处理国与国的关系。礼在国与国的关系中的仲裁作用，主要是基于王权与主权相结合的礼义原则，不光在自己的国家当君主要懂礼，在国际上做霸主，协调各国，号召天下，更要懂礼。《国语·周语》中，谈到晋文公一定能成就霸业，原因是“晋侯其能礼矣”，这里说的不是能行礼仪，而是能“成礼义”。礼义是衡量德的一个标准，能“成礼义”，就能“德以导诸侯”，而使“诸侯必归之”。

还有民意，也很重要。霸政时代，民心所向，是礼的一个重要指标，国际制裁，常受民意引导，君无道于其民，而使民怨沸腾，就不光是本国的内政问题，还涉及普世性的民本问题。霸主应代行王道，伸张国际正义——民本主义，率诸侯声讨，并征伐之。

《左传》里记载的此类事情甚多，例如，楚王听说蛮氏动乱和蛮子没有信用，于是出兵杀之，占领蛮氏之国，然后“复立其子”，世人誉之，以此为“礼也”。

懂礼不懂礼，要从国家信用和国家行为上来看，而不能局限于某个人的举止。昭公五年，鲁侯赴晋国，一路上，全无失礼处。晋侯问女叔齐：“鲁侯很懂礼吧？”对曰：“鲁侯哪里懂礼！”公曰：“为什么要这样说呢？他的行为都合于礼呀！”答曰：“那是仪呀，不是礼。”女叔齐对

礼与仪的区分，显然是以国家为本位的，他在国家本位的立场上，扬弃了表现个人行为外表的“仪”，将新的时代精神“义”——国家正义，当作“礼”，这也就是“礼”的正义。

只有孔子，“克己复礼”，重新回到个体，不是回到个人外表的“仪”，而是回归个体人格的“礼”，那也就是“仁”的起点了。孔子从此迈出新的一步，从礼义走向仁义。如果说从礼仪到礼义，是以个人行为表达国家正义，那么从礼义到仁义，就是以个体人格确立国家人格。如果说原来的国家观念所表达的是个民心所向的民意共同体，那么孔子的新的国家观念就是个以仁为己任的人格共同体。这两个共同体，不是一个取代另一个，而是合二为一，形成新的统一的共同体，那既是民意乌托邦，又是君子理想国，但它们有一个共同的前提，那就是礼治。如果前提变了，变成了法治，个体人格就要向个人权利转型了。



桓子孟姜壶，高32.1厘米，口径13.4厘米，底径18.6厘米，重5.8千克，春秋后期，上海博物馆藏



桓子孟姜壶铭文



夔纹禁，西周时期，高23厘米，长126厘米，宽46.6厘米，天津博物馆藏

夔纹禁是西周礼器，是贵族在祭祀或宴飨礼的过程中，摆放卣、尊等盛酒器的几案，一种“承尊器”。

桓子孟姜壶又叫齐侯罍，为容酒器。内有铭文十九行一百一十三字，大意为：齐侯之女孟姜为田桓子之妻，因为丧其舅（夫父田文子），齐庄公要为他服丧一年，为此请示周天子，获允。于是，庄公命以玉礼器向天子、大司命等诸神行祭祀大典，并规定百姓在一年内节制宴会，停止纵乐。田桓子与孟姜感恩齐庄公，合铸此壶以作纪念。

田桓子，名田无宇。公元前672年，陈宣公杀死太子御寇，陈完见异母弟被杀，担心祸及自身，偕家族奔齐，当时齐国正是齐桓公在位，古音陈田同音，于是改姓田。田桓子为田氏家族在齐第五代掌门人，历仕齐灵公、齐庄公、齐景公三代齐公。齐庄公时愈发得宠，齐景公时以大斗出小斗进获得民心。公元前547年，崔杼杀害齐庄公，公子杵臼即位，为齐景公。两年后，庆封灭崔氏家族，掌控齐国，专齐政。第二年，齐国望族栾、高、田、鲍四族攻庆封和庆舍，庆封奔吴国。田无宇施惠于民，民皆归陈田氏，陈田氏因而强大。公元前532年，田无宇联合鲍氏攻栾氏、高氏，栾施、高强奔鲁。其后，晏婴执政，辅佐齐景公。田无宇在暗中发展自己的势力。田无宇死后，儿子田武子田开袭位。

田无宇妻是齐灵公与穆孟姬的女儿，齐景公的姐姐。穆孟姬是鲁国叔孙乔如之女。在春秋末期，田桓子夫妇如此隆礼尊仪，是展现自己有施仁义的实力。



晏子见齐景公画像石，河南唐河县南关出土

这块画像石出自汉人之手，刻画晏子见齐景公，齐景公的醉态跃然。

齐景公在位五十多年，享受父辈积攒下来的政治、经济红利，夜夜笙歌，出言不逊，行为颇不合国君之礼。晏子又叫晏婴，字仲平，夷维（山东高密）人，与田桓子一样历仕齐灵公、齐庄公、齐景公，他个子矮小，但是一位智者与辩者。他不仅劝谏齐景公勤政戒色，还劝齐景公

加强礼制，来解决田氏私家“大斗出小斗进”带来的政治危机。与公家争民心是大忌，齐景公却无奈坐视，看来田氏势力此时可与公室比肩了。

《晏子春秋》讲了一则晏子使楚的故事。晏子使楚，楚人因晏子矮小而鄙视，开小门以迎，晏子不入，说“使狗国者，从狗门入”，楚人无奈，开大门迎进。楚王一见晏子便说：“齐无人耶？”晏子立即回答：临淄城人多至“张袂成阴，挥汗成雨，比肩继踵而在，何为无人”，只不过齐国派使者各有所主，贤者使于贤国，不贤不肖者使于不贤不肖之国，晏子不肖，故直使楚国。

06
孔子之道一以贯之

春秋诸子，大抵述而不作，要言不烦，多以片言只语传世。

其后学弟子，则记述而成书，与战国诸子刻意著书有所不同。

他们上承周公，下启孔子，种下六经之树，开出圣化之泉，到了孔子之时，恰好瓜熟蒂落，水到渠成，于是，屈身拾起金苹果，孔子成为“集大成者”。

所以，孟子说孔子是“圣之时者”，是一个时代的成果造就的圣人。后来，儒、道为显学，是因为有了“作”的意识。老子退隐时，“作”了一部《道德经》；孔子临终前，“作”了一部《春秋》。孟子说：“王者之迹熄而诗亡，诗亡然后《春秋》作。”

礼的火炬，春秋时仅存一息，诸子注入义，礼又重新燃起，化为诗——义的火花，诗将熄，而后有史继之，孔子“作”《春秋》，“笔则笔，削则削”，皆由其心裁，“子夏之徒不能赞一辞”，而《论语》则是“述”，由弟子记述而成，秦汉以后才结集。

问题是，孔子为什么偏要自称为“述”，而不自命为“作”呢？

这就与时代有关了。春秋诸子，皆在孔子之前，作为先知和先行，对孔子来说，他们的思想，都表现为“述”。他们“述”《易》，“述”《礼》，“述”《诗》，“述”《书》，“述”《乐》，不仅以“我述故我在”确认自己，还以“我述故王在”承载历史。《左传》和《国语》，记录了他们的“述”，而左丘明则在对历史的述说中，成为中国的荷马。

左氏述说国语，司马迁《报任安书》说：“左丘失明，厥为《国语》。”

《国语》，是各国的历史，它和《春秋》一样，具有世界史眼光。

盲史左氏，与孔子同时，且同在鲁国为鲁人，司马迁称他为“鲁君子”，

还在《史记·十二诸侯年表序》里，说他“因孔子史记具论其语，成左氏春秋”。据说，他曾与孔子一道，“观书于周史”，孔子归而“作”《春秋》，“丘（《左传正义》用‘邱’）明为之传，共为表里”。

就“述”史而言，左氏纪言、纪事都很精彩，以史论之，荷马相去甚远，因为荷马的史诗仍未脱神话的樊篱，而《左传》“述”史，早已是成熟的历史形式，而且左氏服膺孔子，没有按照史官文化的传统样式来“述”史，而是以“孔子史记”为准绳。

在圣化之中，孔子“作”了什么？一言以蔽之：他“作”了圣人。具体言之：从民心中，“作”了人性；于天命中，“作”了道；在礼义处，他“作”了仁。

春秋以前，所谓圣人者，通人也；春秋人仍沿袭此习惯用法。

诸子以“性与天道”，使圣人从“耳通为圣”进入“心明曰圣”。

子贡说“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，“不闻”，并非夫子无言，而是说不要专用耳朵去听，要用心去思考，因为“心之官则思”，“心思”出圣人。

从“耳听”的聪明人到“心思”的思想者，圣人在圣化中转型。

然，孔子何以不言“性与天道”？此话题，之于春秋诸子已言之纷纷，孔子则因“其生也晚”“其生也贱”，自居为“野人”，故未进入“君子”们的话题，当子产高论“天道远，人道迩”时，孔子未置一词。他自信，在礼乐方面，野人超过了君子，《论语·先进》曰：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”

这里所说的“君子”，非从人格上说，乃从身份上言。对身份上的“君子”，孔子不以为然，他认为，与其以身份标榜“君子”，还不如与“野人”为伍。

“存在决定意识”，作为“野人”的社会存在，导致其自我意识亦趋于“野人”，“礼失而求诸野”，礼丢失了，不要去问“君子”，而应该来问他这个“野人”。

不过他却肯定了人格上的“君子”。君子人格，是他国家观念中的一个人

格化的目标，他要把“君子”放在国家观念的天平上做价值重估，实现“君子”道德转型。

转型，从根据礼制等级标准划分人群和身份，从以礼仪分别和规范人的不同身份，转向以道德为基础、从礼义起步走向仁义的个体人格的新尺度。“君子”在此一转，从等级身份转向对个体人格的确认。与“君子”相对的，不再是体制外的“野人”，而是处于道德差评体系的“小人”，“君子”与“小人”之辨，画出了政治伦理化和伦理政治化的国家人格的道德底线，一个君子国的理想——道德理性的国度，在“君子”的转型中诞生。

孔子的理想国，纯然是个道德的载体，建立在他的“吾道”上，可他并未追问天道与人道的究竟，而是自称“吾道一以贯之”。在《论语·宪问》里，他对子贡说，没人知道我呀！子贡问缘由，他说：“不怨天，不尤人。下学而上达。知我者，其天乎！”

“天”，指天道；“人”，指人道；将它们区分，还是天人相分之道，而“下学上达”，则是“下学人事，上达天命”的“一以贯之”的孔子的“吾道”。孔子言道，仅《论语》中就有六十处，但他既不言天道，也不言人道，而是“一以贯之”，言“天人合一”之道。当子产言“天道远，人道迩”时，犹有“怨天尤人”之心，其实，这是天人相分时遗留的忧患意识。春秋人动辄向天呼唤正义，天无回应，他们就既“怨”且“尤”。

而孔子的“一以贯之”，跨越了“绝地天通”以来的天人鸿沟，以天人合一的方式重新确认了天人之际的自由状态，解除了天人关系的禁令。因此，一种“天生德于予”的使命，从个体生命中升腾，当他周游列国受挫时，他开始反思，并问弟子。以之言于子路，子路直言相告，对他的道产生了怀疑；以之言于子贡，子贡劝告他，不是他的道不对，而是他的道太大，这个世界容不下，让他不妨稍稍修改一下，以适应这个世界；以之言于颜渊，颜渊也认为，他的道太大，这世界容不下，但是，要改变的不是他的道，而是这世界。孔子笑曰：“知我者，颜氏子！”庄子有“相视而笑，莫逆于心”，此真孔颜之乐也！

《论语·子罕》里，有人问：“夫子圣者与，何其多能也？”孔子自谦：“若圣与仁，则吾岂敢？”但弟子们并不这样认为，以子贡为代表，都把他当作“生民未有”的圣人。子贡在许多场合，反复强调“夫子犹天”“如日月之明”，奉之为天尊。孔子圣化，除了从“道”上重启天人之际，还提出了“性相近，习相远”的人性论，在“性与天道”之间，他还建

立了“习”的圣化通道，《论语》开篇就说：“学而时习之，不亦乐乎？”

在孔子看来，“学习”就是“下学而上达”，亦即圣化。圣化从“志于学”开始，通过“立于礼”等，至“从心所欲”告终，为“不亦乐乎”做了天人合一的注解。



孔子传道授业图

这张孔子传道授业图，出自新加坡中学三年级课本《儒家伦理》，它传达了关于孔子的现代思考：孔子与现代、儒教伦理与全球化或资本主义，曾经被热捧……

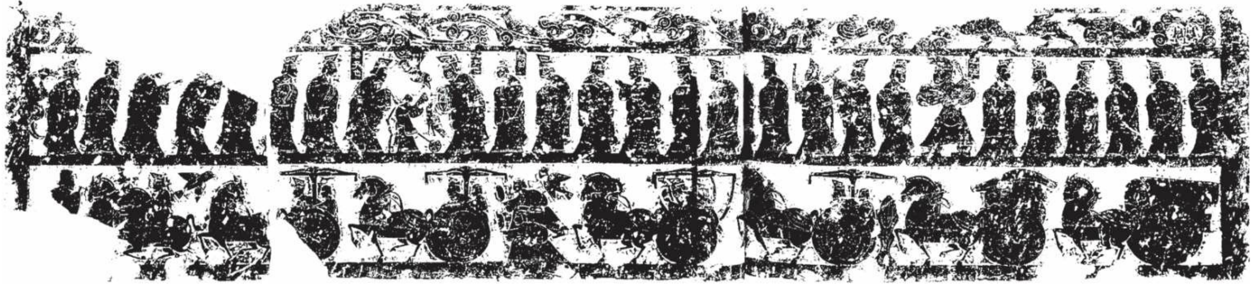
五四新文化运动以后，“孔家店”这一千年老店还要不要继续开下去？

有人喜欢苏格拉底，难免对孔子说三道四；有人还要抱着“孔家店”的牌子，端着儒教的饭碗，要没完没了地吃下去。当然，饭不能越吃越少，碗不能越吃越小，所以产生了现代化与全球化、资本主义的问题，其实这些都与孔子本人无关，而与后人的饭碗有关。不要在现代社会制作一个假古董式的孔子，真正的孔子存在于春秋时期。

西方没有现代化的苏格拉底，中国又何必要搞现代化的孔子？



子路画像砖石，山东嘉祥县出土，可以看到画中的子路头戴鸡冠帽，腰挂小公猪，人物性格活灵活现



孔子率弟子见老子画像砖，原石高56厘米，宽285厘米，山东嘉祥县核桃园乡齐山村出土

东亚的儒家资本主义

谈孔家店的生意，得去找子贡——端木赐。

孔家店的大老板当然是孔子，可经理人是端木赐。

孔子周游列国，那么大的开销，谁来买单？

当然是大老板！可孔子只谈主义，谁来谈生意？端木赐。

他本属白圭、范蠡一流，可他却没有自己的财路，孔子夸他“亿则屡中”，看来他做的就是孔家店的生意。从《论语》我们可以看到，他最善于把孔子当作品牌来经营，他吹捧孔子，当然是发自内心，同时也是生意经。

孔子有两把刀，一把主义刀，一把货币刀，他两手抓，两手都很硬。孔子坚持主义第一，生意次之，所以他总是夸奖颜回，还要子贡表态。

子贡的态度很好，他的每一次表态孔子都很满意。他说，我只能举一反三，而颜回闻一知十，比我强多了。颜回是主义的标杆，这一点颜回也很知趣。

搞儒家资本主义，如果去问孔子，孔子未必会同意，如果去问子贡，他会说，没问题，只能如此。儒家摊子越铺越大，孔家店的生意也要跟上去。

不搞资本主义，生意就很难做下去，谈资本主义萌芽，为什么不从孔家

店谈起？所以，他有时候也提醒孔子，不能光谈主义，还要兼顾生意。

他对孔子说，夫子的道太大，这世界放不下，能否修改一下？

颜回听了，马上接过话茬，说，要改的不是道，而是这世界。

听了这两番话，孔子会喜欢谁？孔子手下还有子路，更是原教旨主义，他比孔子还孔子，有时候连孔子都嫌他迂——谁搞修正主义，他跟谁急！履行孔子学说，子路真是完全彻底，为了扶正头上的帽子，宁肯被人砍死。

在这样的同人里，还要做生意，搞儒家资本主义，真是难为了端木赐。

第2章
诸子时代：战国

01
从行礼到用计

从西周到春秋，大约经历了五百多年。

史载春秋时代，华夏两河流域，小国林立。

孟子说“春秋无义战”，其实，那是战国时代的投影。

春秋霸业，尊王攘夷，春秋君子，以义相持，以诗相感，以礼相交，以盟相救，世风纯美，战风尚古，天子尚存，虽说王命不行，犹有周礼正音，衰而复兴。

春秋一百五十余国，你争我夺，你来我往，打了两百多年的仗。

靠战争发家的新生代，已经厌倦了国际仲裁和礼制局面的均衡，战争开拓了他们的眼界，壮大了他们的野心，使他们变得更加残忍，为了打赢战争而不择手段。

春秋时期，几十辆战车会战，已是一场像模像样的战争，到了战国时期，这样的战争规模，就是小菜一碟。动辄数十万大军厮杀，既不讲礼仪，也不讲礼义，诸如齐桓公“兴灭继绝”，晋文公“退避三舍”，那种经典的贵族式战风，早已成为历史。

更有宋襄公与楚人战，恪守战争礼仪，以至于兵败而死，令人唏嘘。

然而，正是这样一位春秋时期让人缅怀的悲剧人物，成了战国枭雄们的笑柄，直到今天，不是还有人在嘲笑宋襄公尊礼为“蠢猪式的仁义”？岂有此理！

战争，没有文化，就用兵法，兵不厌诈，唯有杀！

杀人盈城，血流郊原，一种崭新的欲望，从战争升腾。

新生代王者，不满足于春秋霸业，认为只靠小打小闹，战争永远结束不

了。要战，就要“以战去战”“以杀去杀”，就要囊括四海，并吞八方，一统天下。

从春秋到战国，变化之大，堪称两个时代。可多年来，人们已习惯于用“春秋战国”统称这两个不同的时代，使它们的界限，尤其是文化上的差别变得模糊不清。

春秋时期的文化，是周代礼乐文化的下移和普及。

而战国时期的文化，则是诸侯耕战文化的崛起与扩张。

春秋诸子争鸣和诸侯争霸，仍带有礼乐文化的封建气质。

而战国诸子争鸣和诸侯争霸，则带有耕战文化的军国作风。

它们不仅理想不同，而且欲望迥异，正所谓同床异梦者。

进入战国时代，在黄河流域，以“三家分晋”“田氏代齐”为标志；在长江流域，则以吴、越之战为标志，大国之间，为灭国而战，已经开了战国先例。

自公元前510年起，吴越之战打了三十七年，最后越王勾践灭吴。

这种以灭国为目的的战争，奏响了战国时代兼并战争的序曲。

这是战国的风尚和志向，其时代意义就是战，而且是歼灭战。

战争需要战士，制胜依赖计谋，这是一个战士和策士的时代。

从吴、越战争开始，到秦始皇帝统一六国，二百五六十年间，战士和策士成了时代的主角，成了战争的主力。战争的精神，就是尚力的意志，战士的使命，就是追求力、释放力，在中国历史上，少有像战国时代那样崇尚“力”的世风。

力，是一切生物的原始密码，生命的本能冲动，它与青春相伴，却与衰老无缘。《说文》称“力，筋也，象人筋之形”，生命力的线之美，何其挺拔、灵动与舒展！

20世纪，中国战国策派的思想者们，对“力”发出由衷的赞美。

他们指出，世界各种文明中的原始岩山壁画，无不显示了人类早期对“力”的欣赏和崇拜。古希腊的人体雕塑，堪称人类崇尚“力”的完美表述，而汉字，则以极为简约的形式——“力”，高扬了人的生命线——人体之中刚柔相济的筋骨之“力”。“力”，是文化的原生态，也是社会发展的原动力。看一下汉字会意：种田以力是“男”人，有力为“劲”，少力为“劣”，生命的活力“动”字从“力”，“成功”要靠“力”，“勇气”要凭“力气”，“开劫”当然也少不了“力”，“力”在战国泛滥，“当今争于气力”，被人交口称誉。

儒家“崇德”，为春秋代表，而法家“尚力”，适应了战国需求。

法家之“力”，乃兵民合一、耕战合一，全民皆趋为耕战之士。

耕战合一，打开了农民的仕途，成为战士，使战争不再是贵族的特权，而是变成了以农民为主体的全民战争，使得农民可以通过战争之路转化成为新的军功贵族。

谁能将农民动员起来，转化为战士，谁就掌握了新的历史契机。

可农民一旦成为战士，有关战争的贵族礼义就彻底地没有了用武之地，即便让通过军功上升为贵族的农民行礼、吟诗，若不经过三代人的洗礼，也没那份雅致。

相反，他们无视贵族习气，以粗鄙的功利主义摧毁了贵族礼义。

战争，不再展示文化，不再演示实力，不再是在国际仲裁下有限度的国家格斗，而是无限地杀，是国与国之间你死我活地杀，战争全民化，战争超限化。

商鞅在秦国变法，用制度创造耕战之士，组成最有效的战争群体。

他们不需要行礼和吟诗，只要多交军赋，多斩敌首，就够了。可战争还需要战略与战术，除了力战之士，还需要“一言能兴邦，一言可丧邦”的纵横策士，如苏秦、张仪之流。往往一邦一国、一君一士，其莫测之命运，都在他们的舌头。一部《战国策》，策士奔流多彩的思，从舌苔流出，逐鹿于中原大地。以一舌之力，合六国之纵，连两强之横，捭阖悉凭之。战士与策士共举，战力与智力并用，周礼让位于兵法，用计成了新文化。

当贵族们热衷于兵法时，商鞅却在秦国变法，让农民站起来了！贵族们多半不愿意从制度上改变现状，就从兵法中寻求出路，故山东六国，多有兵家和兵法，欲用“计”胜天下，秦国没有兵法，就用“力”打造战士，用专制制度使国家军事化。

然而，战国以昔，上溯至春秋以至于西周，士人的传统，乃系于六艺——礼、乐、射、御、书、数，士集六艺于一身，躬身于事，故《说文》称：“士，事也。”

士的时代，“游于艺”，不光治国要用一整套的礼乐形式游于艺，国与国之间的外交也要游于艺，要开展文质彬彬的诗礼外交，就连战争也免不了要游于艺。中原各国会战，开战前要行礼，要等到一整套礼仪完成以后才开始交战，在战争进程中，天子要派观察员来对战争进行观察，并根据周礼对结果进行仲裁，这样一来，战争就似体育竞赛。

当然，这套礼仪，只适用于“中国”范围，放诸四夷，就改用征伐了。

征伐就不同，要经历战争的长期性和残酷性的考验，那时的士，未分化为文士和武士，他们文武双全，既劳心，又劳力，还诗意地栖居，孕育了中国最早的边塞诗。

《诗经·小雅·四牡》就是一名士，一边驾着四马之车飞驰，一边心中还耽念着王事而写的一首诗，而且他在想家——“岂不怀归？”可路遥遥，王事未了，故“我心伤悲”。这样的伤悲，有一种节制和忧郁的美，怨而不怒，此真可谓士——事矣。

一有征伐，就要出征，自备武器、干粮，“我出我车，于彼牧矣”，《诗经·小雅·采薇》是一首戍边诗，诗中，士欲归去，可一想到“我戍未定”，便“忧心烈烈”。

士尽力于王事，而起家国之思，此乃《诗经》中最美丽动人的诗：“昔我往矣，杨柳依依。今我来思，雨雪霏霏。行道迟迟，载渴载饥。我心伤悲，莫知我哀。”

这样的战士，是美的战士，别看他们吟着“我心伤悲”，一上战场，就所向披靡，因为他们是王的战士，不光守卫王土，还要行王道，即便“载渴载饥”，也无敌。

六艺，首要为礼，春秋时期，礼为显学，但礼义之中，有诗意打底子。

战国时期，士贵用计，兵法遂为显学，但《孙子兵法》也充满了诗意。当时，最会用“计”的，还不是写了兵法的孙子、吴子，而是那些神龙见首不见尾的隐士，如范蠡的老师计然，苏秦、张仪的老师鬼谷子。在范蠡看来，他的老师计然，显然要比孙子高明，计然传授他七条计，他用了五条就灭了吴国，还剩了两条，他用来发家，让自己富甲天下。

对用计如此自信，以至于迷信，这样的战国人，是老成，还是天真？

张仪被人狠揍了一顿，他一切不顾，迫不及待地问老婆，舌头还在吗？

据说，当年，孔子向老子问礼。老子用手指了指他那一张老口，他想告诉孔子：软的——舌头，还在；而硬的——牙齿，早就掉了。牙齿刚性，宛如礼；舌头柔软，好似计。老子以此隐喻，向孔子指明趋势——历史已然从行礼转向用计。

我们读史，翻开《国语》，所言皆礼，读《战国策》，则充满了用计。孔子周游列国，囿于牙齿——礼，而未能妙用舌头——计，因而郁郁不得志。但他咬紧了牙根——礼，没有用舌头去迎合或运作形势。可他的学生子贡却舌功了得，从鲁国跑到齐国，从齐国跑到吴国，从吴国跑到越国，这一轮跑下来，存鲁，乱齐，灭吴，霸越，堪称“舌之圣者”。一计套一计，我们多少有点儿存疑，因为，它类似神话和奇迹，拿它同《荷马史诗》中的特洛伊木马计相比，木马计便显得幼稚和低级，希腊盛产哲学，却没有一部像样的兵法。



战国时期虎钮錞于，通高45厘米，口径14～16厘米，腹径28厘米，重6.75千克，贵州博物馆藏



春秋晚期人面纹錞于，通高43厘米，江苏丹徒出土，镇江市博物馆藏

錞于，青铜制军乐鼓，用于战争中指挥军队进退。始于春秋晚期。





国差𦉜，春秋中期，高34.6厘米，重14.885千克，台北故宫博物院藏

“国差”即“国佐”，春秋时齐国上卿大夫，又称国武子，历仕齐惠公、齐顷公、齐灵公三代君主。因齐顷公辱晋、鲁、曹、卫四国使臣，引四国联兵攻齐，齐败。国佐奉命出使求和，不惧人多势众，据理力争，与晋国签订了《袁娄之盟》，齐国得以转危为安。不过，他还是被齐灵公诱杀。不知在齐灵公的宫中，国佐是否与田桓子有过交往呢？而国佐制此

器时，是想为齐侯祈福，求家国平安，子孙永保用之。可礼失动荡的年代，一切都不确定，唯有美是永恒的，人们在美中暂时栖息精神，暂缓一下焦虑。



子犯龢钟，春秋中期，从左至右通高依次为26.4厘米、28.5厘米、41.2厘米、42.3厘米、61.5厘米、66.7厘米、67.6厘米、71.2厘米，重量依次为5.4千克、6.8千克、15.4千克、15.75千克、43.2千克、40.9千克、41.2千克、44.5千克

子犯龢钟共十二件，每件钟上均有铭文，铭文相互关联，连读下来，可知有八件为一组编钟，另外四件为另一组编钟。第一组前四件半套编钟铭文，记载了晋文公重耳流亡十九年后返回晋国成为国君，以及外交会盟、晋楚城濮之战等事迹。

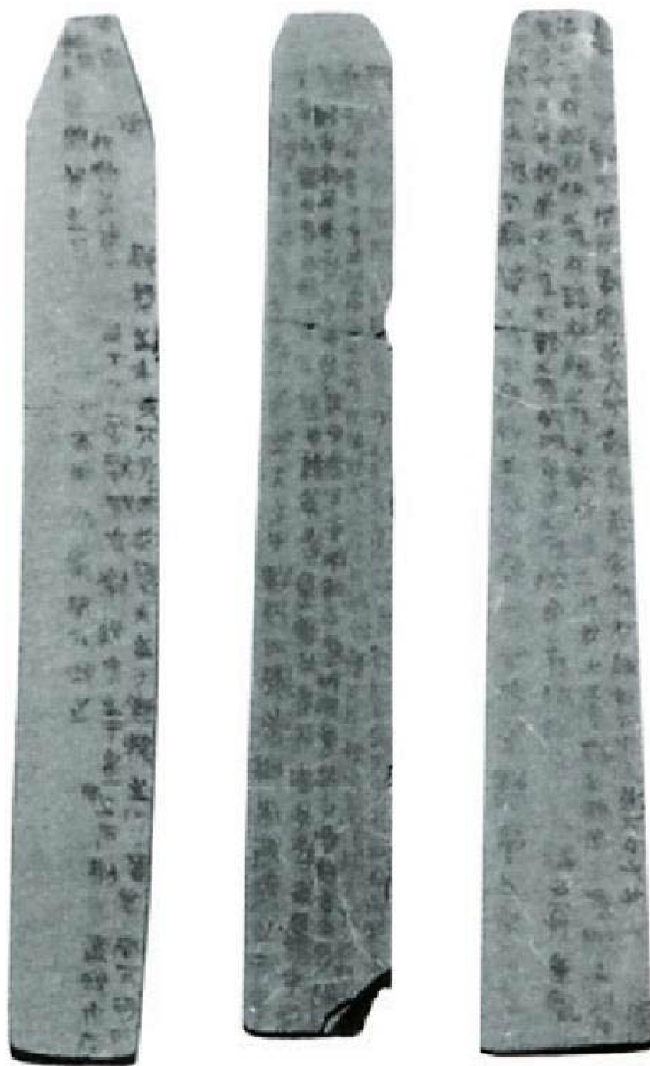
子犯是晋文公的舅父，可与《左传》《史记·晋世家》相互印证。晋文公重耳匡扶晋国，城濮之战大败楚军，盟会诸侯，成为继齐桓公之后春秋第二霸主，皆得益于舅父子犯的鼎力襄助。春秋五霸的国际原则为“尊王攘夷”，晋文公成为周天子依赖的新靠山。天子、晋文公以及各诸侯皆另眼相看子犯，纷纷赐赠子犯大量美铜，子犯铸造青铜编钟以记之，表明春秋仍行周礼。铭文所记城濮之战，正是颂扬晋文公践守承诺，退避三舍，以信取天下的美德。

晋文公流亡时逃到楚国，受到楚成王的热情款待。公子重耳为报答楚成王收留之恩，提出他日一旦做了国君，若晋楚两国不幸交战，晋军退避楚军三舍之地以报答楚成王。果然，楚国要攻打宋国，宋国向晋国求救，外交斡旋无果，晋楚两军交战。晋文公信守诺言，退避三舍，以义战大败楚军不义之战。

战场在山东城濮，晋军有3.25万人，楚军有4.2万多人。参战国有晋、楚、齐、秦、宋、蔡、陈、许、郑等国。

〔释文〕

趙敢不閛其腹心以事其宗。而敢不盡從嘉之明，定宮平時之命。而敢或𢧢改助及奐，卑不守二宮者。而敢又志復趙尼及其孫孫、兟𡚸之孫孫、兟直及其孫孫、趙鉏之孫孫、史醜及其孫孫于晋邦之地者，及群虖明者，盧君其明亟覘之，麻夷非是。



赵鞅盟书竹简和释文

1965年，山西侯马晋国遗址，出土了大量盟书。

盟书都是用毛笔写在玉石片上的，多为朱书，少为墨书。

盟誓遗址，面积约3 800平方米，有400多个坑，坑内埋牛、马、羊和玉币，其中41个坑内，出土了约5 000余件盟书，字迹清楚的有656件。

这些盟书，被称为“侯马盟书”，赵鞅盟书（现藏于山西省博物馆）为其中之一。盟书内容，乃晋国贵族赵尼失势后，其族属向胜利者赵鞅立誓，誓文正背朱书，六行九十三字。

赵鞅又叫赵简子，晋国大夫，时为执政卿。在他的主持下，盟誓内容强调为盟主效力，诅咒背叛盟誓者。

有人对盟书的书法评价很高，称赞它用笔提按有致，舒展而有韵律。

盟誓还是春秋时期的做法，到了战国时期就不时兴了，赵鞅盟书是个临界点，正是战国之山雨欲来，而三家分晋之风骤起，赵鞅跃跃欲试之时矣。



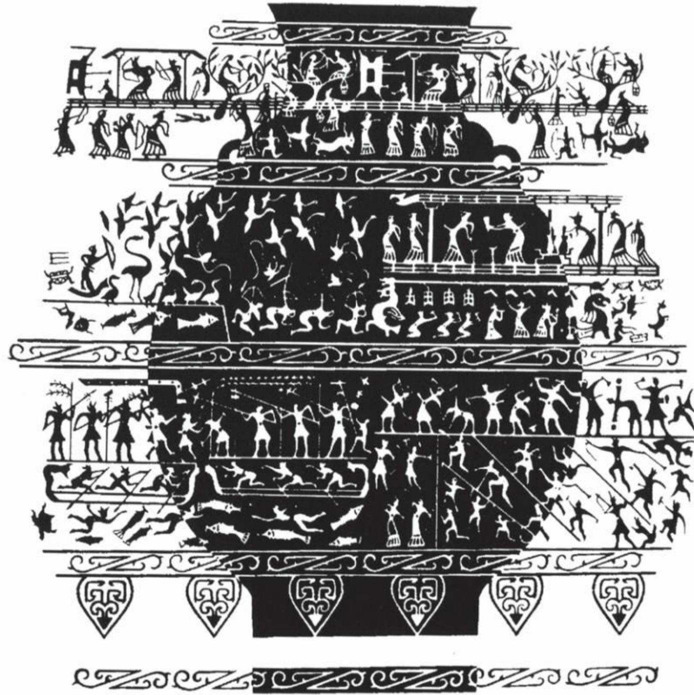


阳都邑圣鞠盟之玺铜玺，高2.2厘米，边长5.4厘米，战国齐国时期，中国国家博物馆藏



右伯君权，通高3.6厘米，底径3.8厘米，重198.4克，中国国家博物馆藏，属于春秋末期的青铜制衡器，上有铭文“右伯君”为主造人，“西里疸”为制器匠人名字，西里是地名，在齐都临淄附近，是中国已知最早的铜权。

具有历史意味的是，田氏代齐就从破坏公家衡器的权威性下手，以大斗出小斗进，争取人民的支持和拥戴，开启了战国田氏齐国的霸业。

燕乐狩猎水陆攻战纹壶，高40.7厘米，宽24.6厘米，重4.82千克，故宫博物院藏

燕乐狩猎水陆攻战纹壶是战国时期的酒容器，上面的纹饰传递了非常浓烈的时代信息，反映了春秋末期至战国初期从行礼到竞力的场景。全器主体纹饰分为三段。第一段为射礼与采桑，表现春秋士大夫必须会射礼的武德，以及侯妃亲自采桑的淑德。第二段一侧为飨食礼，上为宫殿飨宴，下为钟磬鼓乐的奏乐场景；另一侧表现弋射捕鱼，以示不忘食物来源。第三段表现水陆攻战场面，一侧为攻城场景，上为城墙上的士兵阻止外敌攀登墙头，下为士卒们架云梯攻城；另一侧表现水战，两艘战船上层激战正酣，下层摇桨手奋力撑船保持船的平衡，并有士兵落入水中。



武士戏兽铜纹镜，直径10.4厘米，湖北云梦睡虎地秦墓出土



商鞅戟，长21.7厘米，上海博物馆藏

战国之士

这件文物，出土于湖北云梦睡虎地秦墓。

铜镜上，武士挥剑，野兽奔腾，充满了动力！力，是一切生物的原始密码。

春秋时代的战士与战国时代的战士，展示了两种美。

春秋之士尚艺，礼、乐、射、御、书、数，六艺习于一身。战国之士尚智与力，或为战士，耕战合一，或为策士，以华丽之智，纵横天下矣。

春秋之士，虽为赳赳武夫，王之爪牙，然其戍边，尚有“杨柳依依”之诗意，而战国之士，除了征战厮杀，就是阴谋诡计，全无诗意。

钩刺兵器，形似戈，三面有刃。

上有铭文“十三年大良造鞅之造戟”十字。

“十三年”，应为秦孝公十三年（公元前349年）。《史记·秦本纪》载“孝公十年，卫鞅为大良造”，都说秦国没有兵法，但秦国却最强大。

国家强大不靠兵法，要靠国家全盘战争化。

而商鞅戟就是标志，国家变成了战争机器。

帛书《战国纵横家书》，纵19.2厘米，湖南长沙马王堆3号汉墓出土，湖南省博物馆藏

1972年，湖南长沙马王堆出土帛书《战国纵横家书》，类似今本《战国策》，27篇，1.7万多字，其中11篇见于今本《战国策》和《史记》，文字也大体相同，另16篇则为佚书，可为今本史料补正。原帛书未标书名，一般称《战国纵横家书》或帛书《战国策》，记载策士言论和主张。口舌之力，是一种智力竞赛，汉人以他们的方式将这种炫智留存下来。

03
诸侯与诸子：西河之学

孔子死后，其思想和人格在新时代投下了身影。

这身影，正如颜回喟然一叹：“瞻焉在前，忽焉在后。”

哲人虽萎，而思想永恒；权威已逝，分化已成必然。孔子不再有，其弟子及门人，便纷纷自立门户，各居其思想之一域，执其学说之一端，而发扬之。

儒学因之而分化，儒家亦因此而异派，《韩非子·显学》云：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”这就是“儒分为八”，开了战国诸子百家先河。

后来的诸子之学，多由儒术分化或异化而来。起初，儒门还想维持其统一性，孔子死后，弟子思慕先师，有若貌似孔子，同门拥戴，视如孔子，欲以之为纽带，维系儒家共同体，故有若极力主张“礼之用，和为贵”，高举一个“和”字，勉强维持统一。

但不久，有若就被攻而去，以其貌合神离，越看越不像孔子。

这就意味着儒家分化的开始，同学们各说各的孔子，这才发现，原来他们各自的孔子，差异那么大，或为孔子因材施教，采取个性化的教育方式的结果。

孔子直传弟子，代表人物除上述子张、子思、颜氏外，还有《荀子·非十二子》中批判的子夏氏和子游氏，以及《吕氏春秋·当染》中提到的子贡。如果我们把《汉书·艺文志·诸子略》中所列的有关人物都算进去，那么至少还要加上如下几位：曾子、宓子、公孙尼子。他们聚徒讲学，在孔子生前就已开始。

“门人”，是弟子的弟子，“弟子三千焉”，应当包括了门人。

这一批人在孔子门下，或因分科不同，或因追随孔子时间有先后，加上孔子因材施教，不拘一格，使他们对孔子之道各有不同的理解，因而分化，进而异化。

孔子再传弟子，也就是那些门人中，著称于世者，有田子方（学于子贡）、段干木（学于子夏）、吴起（学于曾子）。再晚一些，有子思（学于孟子），漆雕开之后漆雕氏。

还有楚人仲良氏，即孟子所说的“悦周公仲尼之道”的陈良。

《汉书·艺文志》还录有景子、世子、魏文侯、李悝、毕子。

再传弟子中，后来以弘扬孔子名世者，皆知有孟子。可实际情形是，孟子在当时虽然有一些影响力，但他还不能够开风气，使儒学风靡于世。

真正使儒家成为显学的人物，是魏国的君主魏文侯，名魏斯。

梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》一文中说道：“当孔子之在世，其学未见重于时君也。及魏文侯受经子夏，继以段干木、田子方，于是儒教始大行于西河。”

魏斯以儒者为师，是奉行儒教，并用以治国的第一位王者。

身为一国之君而师事子夏，礼敬田子方、段干木，同时，又重用兵家和法家，促使儒家向兵家和法家转化。李悝就是从儒家向兵家和法家转化之人。

《汉书·艺文志》在儒家门下，著录有《李悝》七篇，在法家和兵权谋家，也著录有《李子》三十二篇和《李子》十篇，这些著作，也有可能都出于李悝。

清人崔适《史记探源》指出，李克乃李悝之异名，二者为同一人。

吴起，也出于儒家，先是曾子的弟子，后来投在子夏的门下。

吴起在鲁国时，曾杀妻求将，率鲁军大败齐兵，却被人谗以不祥，遂转至魏国。魏文侯询诸李悝，李悝说，此人贪婪但善于用兵，连司马穰苴也不如他。

其时，魏文侯正经略秦国的西河之地，闻此言，就派吴起去了。当年，三家分晋，赵国不仅占有了晋北大片土地，还向东越过太行山，占据了中牟、邯郸，而魏国则被紧紧地裹在了晋东南的一个小角落，其地势，核心为运城谷地，北部是吕梁山，南部是中条山，东部是太行、王屋二山，更有黄河大拐角，如天堑，包住了魏国的西南。

这样的地势，虽有四塞之固，易守，但也容易受压迫，易被封锁。

赵国踞北边，压着脑门；韩国侧东南，拽着胳膊；往西去，同秦国仅一河之隔；往南，越过中条山和黄河，便进入兵家必争之地——陕地，昔为关中平原。

吴起率魏军，突入陕地，破函谷关，扑向秦国的粮仓渭河平原，与秦军决战，秦败，退到洛水以西，魏沿洛水东岸修筑长城，将秦压迫在洛水西边，独擅关东之利，也就不再长驱直入，去取秦雍都了。魏文侯以为，秦人多戎狄之后，其俗尚武，虽战败，但决不在武力上屈服，就想用儒学来行教化，于是，礼聘大儒子夏，来西河讲学。

还有一说，乃钱穆《先秦诸子系年》中《魏文侯礼贤考》所言，以为魏文侯以大夫僭国，故以礼贤下士，收买人望，邀誉诸侯，招揽游士，开了养士风气。

子夏是孔子的学生，名卜商，比孔子小四十四岁，他来西河时的年龄，究竟有多大？宋人洪迈《容斋随笔》指出，根据《史记》的记载来推算的话，那时子夏已有一百零三岁了，洪迈问道："这可能吗？"这么一问，就问出钱穆的"子夏居西河，为魏文侯师"来。钱穆说道，魏斯即位初，子夏年已六十二，魏斯始称文侯时，子夏年已八十四。似此年龄，已是高寿，行将就木时，开了西河学派——这样的说法，大致可信。

可西河在哪里呢？这本来不是个问题，郑玄注《礼记·檀弓》时就说过，西河在"自龙门至华阴之地"，后世学者皆从此说。但钱穆却指出，孔子弟子，不出鲁、卫、齐、宋之间，孔子死，而子贡居齐、卫，子游、子张、曾子在鲁，为什么唯独子夏要跑到黄河以西，龙门附近去呢？他断言，西河不在黄河以西，而在东土黄河与济水之间，其活动范围，就在鲁西南和豫东北一带。钱穆此说，虽亦成理，但还不足以推翻历来之说。

例如，钱穆凭什么说孔子弟子不出鲁、卫、齐、宋之间？

须知西行入秦，孔子曾有此念，子夏居西河，也就相当于入秦了。

至于《礼记·檀弓》里曾子说的“吾与汝事夫子于洙、泗之间，退而老于西河之上，使西河之民，疑汝于夫子，尔罪一也”，则颇为含混。这位与子夏一起“退而老于西河之上”的曾子，显然不是孔子说的“吾与点”那位曾点，而是曾点的儿子曾参。曾参比子夏要小两岁，两人刚好一起退。来见子夏的曾子，不是曾参，而是曾参的儿子曾申。

这位曾子，便是吴起在鲁国的老师，他带来了父亲的遗言。

钱穆说，曾子来西河慰问，岂能以残年之躯，跑去龙门？这样提问，似乎没有错。但是，对老人来说，千里迢迢不行，百里匆匆恐怕也不行，曾子不能前往龙门，难道就能奔赴河、济？能行五十步，就能行百步，不能行百步，又岂能行五十步？

钱穆所言，是以五十步笑百步，聊备一说尚可，以先贤为“妄说”则不可。若是曾申前来吊唁，转达他父亲的遗言，则较为合理。子夏兴西河之学时，曾参还在，至子夏丧子时，曾参早已去世，不可能前往吊唁，钱穆未见于此，而过度考证之。

如以钱穆所言为是，则子夏悲于丧子，哭瞎了眼睛，而曾参却以吊唁来问罪，一口一个“尔罪”，曾子岂能如此不近人情，如此残忍耶？若以曾申言之，则为父命，父之遗言，不得不言，父之遗命，不得不宣，即便残忍，不近人情，那也是命。

还有下面那一句“使西河之民，疑汝于夫子”，是什么意思？

有人说，子夏在西河摆的谱很大，不光摆王者师的谱，还端起了圣人架子，以至于西河人都把子夏当作孔子。儒家自孔子开山以来，还没有这样风光过。

想当年夫子周游列国，吃了多少闭门羹？而子夏却突然爆发了。

不光他本人做了王者师，还有他的弟子们，也都成了文侯师友。

因此，曾子来问罪，是多少还有那么些想吃葡萄的意味吗？非也！

这句话还有另解，曾子对子夏说，你的所作所为，已经引起了西河之民的怀疑，这种怀疑甚至还牵连到了孔老夫子。这样说来，口气就很严厉

了，也许发生了很严重的事情，要让曾子来谴责，以至于连丧子和失明，都被看作子夏罪行的报应。

子夏在西河干了什么，值得曾子亲自跑来大动干戈？子夏能做的，不出孔门四科：德行、言语、政事、文学。孔子生前给每一科都安排了一个“学科带头人”。颜渊是德行的带头人，子贡是言语的带头人，子路是政事的带头人，而子夏在孔子门下号称“文学”，当然就是“文学”的带头人了。因此，子夏在西河的事业，主要就是“文学”。

所谓“文学”，即整理文献，《后汉书·邓张徐张胡列传》说：“诗书礼乐，定自孔子；发明章句，始于子夏。”子夏在西河做的一项重要工作关乎《春秋》。在他的主持下，他的弟子，齐人公羊高作了《公羊传》，鲁人谷梁赤作了《谷梁传》，而另有一本《春秋左氏传》。孔子生前说过“知我，罪我，其惟《春秋》乎”！

可这罪过还没有落到孔子的头上，就在儒家内部由子夏来承担了。吴起曾师事曾申，游仕于鲁，丧母不归，被逐出师门，后又杀妻求将，令鲁人不齿。此后，投奔子夏，《史记·儒林传》说：“如田子方、段干木、吴起、禽滑厘之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。”

关于吴起作《春秋左氏传》的说法，刘向《别录》说，先是由左丘明传授曾申，再由曾申传授给吴起的。吴起将鲁《春秋》变成了《春秋左氏传》，而且挂在了自己的名下。

“左氏”，非“左丘明”之意，而以地名指吴起，因吴起是卫国左氏人，故以“左氏”名《春秋》。考左氏之地，地处今山东菏泽一带，或曰曹县，或称定陶。

若是这样的话，那问题就很严重了，可子夏并未意识到有问题。本来，编《春秋》，应以鲁《春秋》为准，可子夏偏要另立春秋；另立也就罢了，偏偏还要用吴起。吴起虽学儒术，却非儒门中人，窃取鲁《春秋》为己所用也就罢了，可他还要篡改。

曾子为人原则性强，碰上这样大是大非的问题，决不放过。

他知道吴起的为人，军国之事他问不着，可儒学之事他要问。不管子夏在哪里，他都要去问个究竟。这样，我们就能理解曾子的愤怒了。他既不糊涂，也不残忍，而是要捍卫儒家的原则。当然，有时捍卫原则也很

残忍，但它是一种必要的恶。

他当着子夏的面，指出“尔罪有三”，子夏惊呼：“错错错！”从此，子夏离群索居，不再过问西河学派之事。其实西河学派，子夏本就是挂名而已，实际上主事的还是吴起。吴起为西河守，军政之权在手，为学派提供经费，组织活动，都很方便。

子夏老了，事情要靠吴起来做，吴起胆大，不守师法、家法，其史才和将才，儒学拴不住，遂使《春秋左氏传》成了一部史册兵书，从为儒家义理提供历史依据，转向为王者提供史册，为兵家提供战例。就这样，《春秋》向“左”转，被他易辙了。

这在曾子看来，无疑是离经叛道之举，至于违背师法和家法，倒还在其次。但是，吴起是否真的就是儒家的叛徒，背叛了儒家义理呢？回答是：他没有背叛，而是转化，将儒家义理转化为兵家战略。今本《吴子·图国第一》开篇就说：“吴起儒服，以兵机见魏文侯。”他穿着儒服来见魏文侯，也许有人会说，这是阳儒阴法，是君臣秀。那就来看一下，他们究竟谈了些什么。《图国第一》谈的是国家战略，应该说是吴子兵法中最重要的一篇了。在这一篇里，他提出了国家战略的根本原则：“内修文德，外治武备。”

“文德”之用，在于“和民”，因此，他提出了“以和用兵”的战略思想，主张用兵之道，必先和民，“不和于国，不可以出军”，不和于民，不能用兵。

那么怎样才能“和”呢？他主张以礼和，以义和，以耻和，说：“凡制国治军，必教之以礼，励之以义，使有耻也。”这些主张，毫无疑问都来自儒家思想。

若以《春秋左氏传》的作者为吴起，那么《春秋左氏传》同《吴子》一样，贯穿了这思想，构成吴起内、外篇。

《汉书·艺文志·兵权谋》录《吴子》四十八篇，而今本《吴子》出自宋《武经七书》只有六篇，或曰，该书非伪即残，其实是误会。作为方法论的兵法，现在看来只有六篇，分上、下两卷，可能还有作为战例的兵法四十二篇，在《春秋左氏传》里。

吴起写了这两本书，也想步他的老师子夏的后尘，去做王者师。

可魏文侯那里是轮不上他了，到了魏武侯，总该轮上他了吧？

试看一下《吴子》，我们就会发现，吴起的这种感觉过于强烈，以至于该书大部分都是魏武侯与他的问答，当然是魏武侯来问，由他来回答，他的回答往往居高临下。

魏武侯曾经这样问他：“秦国在西边威胁我们，楚国在南方包围我们，赵国在北方压着我们，齐国逼近我们东面，燕国断我们后路，韩国挡在我们前面，怎么办？”

吴起回答说：“安国之道，以预备为宝，你预备好了，祸害离你就远了。”

某日，魏武侯与臣议事，因臣下见解都不及他，他很高兴。为此，吴起说道：“过去楚庄王与臣下谋事，庄王发现群臣没有能比得上我的，退朝以后，就担忧起来。有人问庄王：‘你为什么要担忧呢？’庄王回答说：‘我听说，世上不会没有圣人，国家不会没有贤人，能得圣贤为其师者，可以称王，能得圣贤为其友者，可以称霸。我本来就不才，而群臣还不如我，楚国真的很危险啊！’这是连楚庄王都担忧的，而你却很高兴，这是我所担心的。”

吴起将话几乎都挑明直说了：你想称王称霸，还缺个老师！

《战国策·魏策》谈起一件往事，说吴起、王错一起陪同魏武侯浮西河而下，船到中流，魏武侯四顾而踌躇，对吴起说：“美啊！山河险固，是魏国的宝，我就靠它了。”王错马上来迎合，说：“是啊，晋国强大时就靠它，我们的霸王之业也要靠它。”对此，吴起指责王错：“主君有这样的想法，就很危险，而你这样迎合就危上加危了。”武侯听了不高兴，问道：“你又有什么说法呢？”吴起回答说：“河山之险是靠不住的，王霸之业在德不在险。”

接着，吴起就搬出一堆历史上的经验教训，告诫武侯，过去三苗、桀、纣，都曾拥有河山之险，可都灭亡了，所以，王霸之业要靠政治贤明，不能靠河山之险。

听了吴起这番话，魏武侯就说：“这是圣人之言啊！西河之政就拜托了。”

这番话，与后来孟子讲的“天时不如地利，地利不如人和”如出一辙。

但他们的起点是不一样的，吴起的起点，是儒学四科中的“文学”，基于历史文献，而孟子所言“人和”，则来自儒学四科之“德行”。“文学”强调历史的经验教训，而“德行”则关注理想性。从历史出发，君子好言王霸，从理想出发，则“羞言五霸”。

儒家传统，本有历史性与理想性两面，主张历史性，往往在古今之变中转化，如西河学派的吴起、李悝、商鞅，都是从儒家转化为兵家和法家的。据《汉书·艺文志》记载，不仅吴起和李悝有兵法，商鞅也有兵法。而强调理想性，则坚守洙泗之学大本营和儒家道统，成为现实政治的批判者，而非进取者。曾子不远千里，赶来向子夏问罪，就是要坚守洙泗之学的正统性，防止儒学在转化中迷失自身。儒学四科，政事、言语，本来就是政治化的，文学和德行应该偏重于文化和教育，现在文学也政治化了，唯德行独守儒学根本。

曾子此来，志在拨乱反正，他要使文学——儒家经典回到德行。

因此，当三部《春秋》问世时，洙泗之学肯定了坚守儒家理想性的《公羊春秋》和《谷梁春秋》，却排斥了过分强调历史性的《春秋左氏传》，不光是因为吴起其人。

子夏终于退出了历史舞台，失了子夏的庇护，吴起很可能被再次逐出儒门，这虽然不妨碍他任西河守，但要做王者师却从此没门，尽管他在兵法中，以王者师的口吻，来应对魏武侯的各种提问，可就没人问一问，武侯之问，可是吴起自己的意淫？

这样的兵法，吴起自己看得很过瘾，可魏武侯看了就会堵心，我们甚至怀疑魏武侯是否知道他有这么一部兵法，他在兵法里，开口闭口教训魏武侯，这样的兵法，让魏武侯怎么接受？我们甚至还怀疑，吴起怎么敢把这样一部兵法递到魏武侯手里。

魏武侯为太子时，曾与吴起一道经略河西、中山之地，两人是同事，都是自诩将略、自负用兵之人，故魏武侯未必能看得上吴起的兵法，更别说虚心提问。

《说苑·建本篇》有“魏武侯问元年于吴子”，答曰：“慎始。”

如何“慎始”？要立“正”，一国之君，要正名、正身、正人心。

可怎样才能“正”呢？要“明智”，若“智不明”，“何以见正”？

怎样才能“明智”呢？要“多闻”，“多闻”就要“听治”，从大夫到庶人，各种人的意见都要听，尤其要听历史的回音，此即“《春秋》之意，元年之本”。

儒学之中，历来就有两条路线，在孔子时就已出现。当年，孔子受挫，子贡说夫子之道大，世界放不下，请夫子修改一下；而颜渊却说，夫子之道大，世界放不下，要修改的不是道，而是这世界。他们两人，分别代表了两条路线，一是从理想出发，要求改变现实的经学路线；一是从历史出发，要求通古今之变，以适应现实的史学路线。

是通经致用，还是通史致用？这两条路线贯穿了儒学的始终。作为两种倾向，从颜渊和子贡就开始了，作为两条路线，则是从洙泗之学和西河学派的斗争开始的。

此后，汉学有今古文经之争，宋学有王安石与司马光之争、朱熹与陈亮之争，从渊源上来看，都是这两条路线之争。直到今天，不是还有人在问，究竟是从历史出发，从实际出发，实事求是，还是从理想出发，从主义出发，去改造客观世界和主观世界？

儒学两派，一派从实际出发，将儒学做大，如子贡和子夏。

子贡执掌“言语”科，其门下，开出纵横家流，为战国策士。然于儒学本身，似未见其有业绩，对于孔子之道，可能如他所言，多少搞了那么一点“修正主义”。

子贡弟子田子方仕魏文侯，或谓其以子贡纵横术，入鬼谷学派一路，而子夏门下，则发展出兵家和法家，代表人物有吴起、李悝，后学商鞅，出自李悝门下。

另一派从理想出发，守住儒学根本，安贫乐道，如颜子和曾子。

西河学派借助王权来将儒学做大，并按照王权的需要，转化为经世致用的法家和兵家，这便是“大而化之”了，可时间一长，稍不留意，就会“化为乌有”。

西河学派的结果就是如此。魏文侯时，子夏退了；魏武侯时，吴起走了；魏惠王时，西河学派的最后一点成果，李悝“尽地利之教”的传人商鞅也出走了。

而子贡之徒，又多转入鬼谷学派，西河学派就这样风流云散了。



共屯赤金圜钱，直径4.3厘米，内径1.7厘米，穿径0.9厘米，重19.8克，战国魏钱，山西侯马遗址出土



魏国之钟





南行唐三孔布币，通高5.7厘米，足宽2.8厘米，重7.2克，战国赵国时期，中国国家博物馆藏

共屯赤金圜钱面文右旋读“共屯赤金”。“共”为地名，“屯”即“纯”字，“赤金”指铜质，意为用完整的赤色铜铸造，无其他杂质。三家分晋后，共地为魏分地。圜钱在当时极为罕见，为后来秦汉的方孔圜钱奠定了币形基础。

右图为当时赵国的三孔布币，与一母同胞的魏国相比高下立见，魏国的确强大。

战国初期，是魏国的黄金年代，各国中它先强大起来。

魏国之钟这个颇为讲究的量器，将魏国的富裕和自信量入量出。

量器，圆壶形，敛颈，鼓腹，圈足。盖上有三环钮，绘饰云纹，腰身两侧有铺首衔环耳，从器肩到器腹，饰有四道横带纹，带上镶嵌松石。腹部铭文二十七字，自名为钟，并记造器年代、官吏及容量。颈部刻一横线，有“至此”二字，系测量标记。口沿另有五字，记容积，字体与腹部铭文不同，为秦人字体。

两种字体在上面，表明两个国家都使用过这口钟，魏和秦两国的兴衰，通过这口钟就可以反映出来，而强弱转化，兴衰更替，全系于一人。

那人就是商鞅，秦以用商鞅而强，魏因不用商鞅而弱。

魏国之钟，被称为“安邑下官钟”，安邑原属魏地，可此钟却在属秦地的陕西出土，说明它是自魏入秦的。商鞅围魏安邑而降之，这口钟随之而流入秦地。

吴起和商鞅，都是卫国人，又都先后来到魏国，进入西河学派图谋发展，后来又都被魏国赶走了，吴起跑到楚国，商鞅跑到秦国，都进行变法。

魏以吴起守西河而魏强，秦以商鞅取西河而秦强。商鞅原名卫鞅，秦取西河地以后，论功行赏而有商邑，故以封地为姓，更其名为商鞅。

魏国之钟，就见证了这一时期秦、魏两国的兴衰，如今，人已去，物还

在，物虽是，但人已非，两位变法的先驱者，先后为变法捐躯了。

我们没有用悲剧来讲述这故事，好在这口钟在咸阳出土了。

05
孟子“行仁政”记

孟子在宋国待了两年，称宋王偃为仁义之君。

而《史记》却说宋王偃是暴君，说法正相反。

孟子在宋国行王道，期以“成王”，故称宋君偃为“宋王”。行了王道，称王就名正言顺了，宋君偃果然就称王了，结果，未能成王，成了“败寇”。

齐国灭了“桀宋”，那是在孟子去世以后，灭了“桀宋”的齐国，也成了“桀齐”，差一点儿就被六国灭了。这些都是后话，与孟子那时的期望无关。

王道是期权，要做长线，利润在未来兑现；霸道是短线，如日常经营，要流水不断，而孟子行王道，就是用三代以来的历史经验，为王权做预算。

他常说，先王都是从小国做起的，只要行王道，就不仅能做大，还能得天下。王道，不是空头支票，而是应该投资到位的仁政主张，例如，行什一税、去关市之征等，这些都是仁政措施，行之，就能得民心，他信心满满：“得民心者得天下！”

宋君偃来跟他商量，说什一税和去关市之征，眼下都难以全面实行，能否先一点点减轻，以待来年条件都成熟了，再来实行。孟子说，错了就要立即改正，为什么要等来年？这就好比有人每天都要抢邻人的鸡，有人告诉他说，这不是君子之道，他跟人商量，我从现在起减少，每月抢一只鸡，给我一些时间，让我一点点改正过来，这样行吗？如果已经知道了自己做得不对，那就应该马上改正，为什么还要等来年呢？

孟子的主张里，有一种道德的偏激，稍不合己意，就势不两立。

宋君偃的要求并不过分，作为国策当然要商量，没想到孟子拿了道德的大棒子，当头一棒就打来，被打蒙了，如果再细想一下，征税和抢劫怎

会一样？

不管怎么说，征税是国家行为，总是合法的，即使横征暴敛，好似抢劫，但两者的性质毕竟不一样，孟子将两者混为一谈，使仁政以最激进的方式退场。

孟子回到老家邹国。不久，滕文公就派人来问丧礼，孟子教以三年之丧，滕国文武百官皆不欲。于是，又来问，他说，君子之德风，小人之德草，风吹两边倒。

滕文公听了，就说，我拿定主意了，请他到滕国来，行三年之丧。

当年，孟子在宋国时，滕文公还是世子。有一次，世子要到楚国去，路过宋国，来见孟子，孟子与世子交谈，谈人性善，还说人皆可以为尧、舜。世子从楚国回来，又来见孟子，孟子问道："你还在怀疑我对你说的吗？道啊，其实就在你的本性里！"

所以，这一回，滕定公一去世，世子就想起了孟子，说："孟子尝与我言人性于宋国，在我心中始终不忘。今也不幸至于大故，吾欲问于孟子，然后行事。"

到了滕国，滕文公又问他如何治理国家，孟子说："民事不可缓。人民最需要什么？恒产！有恒产才有恒心，无恒产则无恒心。人民没有恒心，就什么都敢做，连犯罪都不当一回事，到了那时，再用刑罚来对付，这就迫使人民走上犯罪的道路，哪有仁人当政，驱使人民去犯罪的呢？所以仁义的君主，取于民，要有节制，要让人民有积累。三代的王道，虽然做法不同，但实质上都一样，都是行什一税，将国民的收入，分成十份，让人民留下九份，国家只征收一份，这样，人民才会有恒产。"

恒产，类似于我们今天所说的"物权"，它不包括土地所有权，因为"溥天之下，莫非王土"，土地要国有，但国家要允许人民有私有财产权。

人民有了恒产，就会有恒心，恒产是物权，恒心呢？是价值观念，仁、义、礼、智，乃"四端"之心也。在这里，"为富不仁"是针对君主而言的，君主为富，与民争利，即"不仁"，就会使民贫穷，因此，他强调君主为仁，不要为富，要让人民富起来。

为仁，就是行仁政，“仁政，必自经界始”，所谓“经界”，就是规划土地，实行井田制，一“井”，为九百亩，中间一百亩为公田，由八家助耕。《诗经·小雅·大田》云：“雨我公田，遂及我私。”正是在助耕“公田”中，萌芽了“公民”意识。

先“富之”，而后“教之”，因此，有井田，还要有学校，不仅要在助耕的生产方式中自发的形成“公民”意识，还要在学校中学习做“公民”。这样的“公民”，是《周礼》中具有国家观念的人，还不是民主制下拥有国家权利的自由个体。

滕文公听了孟子的话，马上就行仁政，感召了很多人。

许行从楚国来到滕国，对滕文公说：“听说您行仁政，请让我这个远方来的人，在您的治下为民。”陈相也扛着农具，从宋国来到滕国，对滕文公说：“我听说您行圣人之政，那您一定亦是圣人了，我愿意在圣人的治下为民。”来的这些名人，都是农家。

受了许行的影响，陈相对滕文公的看法发生了一些变化，他来见孟子，对孟子说：“滕文公虽然算得上是一位贤君，但他还是不懂得与民并耕而食的道理。”

于是，孟子问道：“你那位许先生一定是自己种粮食吃了，对吗？”陈相回答：“是的。”“那他穿的衣服呢，也是自己织的吗？”“他不穿衣，披褐。”“他头上戴帽子吗？”“戴。”“那帽子是他织的吗？”“不是，是用粮食换的。”“他种田用锄头吗？”“用。”“锄头是他自己做的吗？”“不是，是用粮食换来的。”“他吃饭用餐具吗？”“用。”“餐具是他自己做的吗？”“不是，也是用粮食换来的。”“满足他一人的需求，都需要百工之事，为什么治理国家反而就只有种田一种需求呢？”

孟子这样提问题，有点儿像苏格拉底，结论就包含在提的问题里。

孟子对问题进行总结，得出一个结论，他说：“每个人的需求，都要通过社会分工去解决，而多样化的社会分工中，最根本的分工，是劳心与劳力的分工。劳心，是大人之事；劳力，是小人之事；劳心者治人，劳力者治于人。”

孟子不像孔子说话含蓄，而是快人快语。孔子还自称：“吾少也贱，故多能鄙事。”出身如此，所以孔子对于责他四体不勤、五谷不分的人，

道虽不同，尚能敬而远之。而孟子则不客气，指出人有劳心、劳力之分。

言外之意，孟子问许行等人，你们究竟是劳心者，还是劳力者？

是劳心者，就不要以耕田骄人，就应该去承担治理国家的使命；是劳力者，就应该致力于公田，做一个好公民。道德上，虽然人人平等，但这并不妨碍社会分工。

治理国家，满足人的需要，要建立在社会的多样化上面，不能靠单一性。

对此，陈相作为反方，反驳道，“市贾不贰”，则“国中无伪”；“布帛长短同”，“麻缕丝絮轻重同”，“五谷多寡同”，“屦大小同”，价钱就会一样。

孟子说：“万物本来就不同，人对不同之物会差别对待，不同的产品价钱也不一样，这是人之常情。你要一刀切，搞统一价格，这哪里是治天下，分明是乱天下呀！如果大鞋和小鞋都一样价，谁还来做大鞋呢？用许行说的那一套来治理国家，人民的真实需求得不到满足，就会变得越来越虚伪，靠一刀切，哪里能治理国家？”

孟子批判了以许行为代表的农本主义的思想，他虽然回到周朝的井田制，但他并不反对市场经济。对那种利用国家权力，统一人民需求和市场价格的想法，孟子坚决驳斥，坚信以公田为中心的公有制和以市场为前提的社会分工，可以并行之。

这样的仁政思想，很有一点儿农业社会主义市场经济的味道。

社会主义和市场经济，都来自人性，都基于人心。人人皆有平等心，需要社会主义；人人皆有自由心，需要市场经济；将这两者都协调好了，就是仁政。

井田制，本来就有空想的成分，它是国家主义下的一个理想化的经济模型，在容纳市场经济上有很大的局限性，而孟子对此却从未有过理论上的反省。

孟子之辩，划清了仁政与农家社会主义的界限，取得了理论上的胜利。

但现实政治却更为严峻，诸侯兼并，要求所有的理论，都必须首先面对生存，回答能否或如何方能富国强兵。即使是圣人，也要经受这样的拷问，更何况圣人不应该是失败者。可不，滕文公就来问他了："齐人在修筑薛城，我害怕齐国入侵，应该怎么办才好呢？"

他不好正面回答，就给滕文公讲了一段周朝先王的历史：

"过去先王公刘居邠，狄人来掠夺，先王先是送了皮币给他们，他们还是要来；接着又送了犬马给他们，他们依然要来；再送珠玉给他们，他们照样来。于是，公刘说：'看来狄人是想要我的土地，那我就走吧。'说走就走，先王离开邠地，翻越梁山，迁徙到了岐山下。邠人说：'那是仁人啊，跟他走吧。'公刘失去了一切，只留下了戎狄不要的仁义，还有人民。"

孟子告诉滕文公，一切都可以失去，唯有仁义要留着，哪怕你亡国了，只要仁义还在，你的后世子孙，也一定会再次兴旺起来，继承你而成为王者。

但问题是，公刘还有地可以迁徙，可滕文公能往哪儿去？

孟子的大道理讲完了，可滕文公面对的问题，依然还摆在那里，于是，滕文公问他："滕是个小国，处在齐国和楚国两个大国之间，投靠那一国好呢？"

这样猥琐的问题，竟然问到"舍我其谁也"的大丈夫头上来了，问得孟子好不尴尬，不过，这一次他没有发飙，而是耐心回答："这样的谋划，非我所能及。但有一点，我可以做到，深挖河，高修墙，同人民一道保卫我们的国家，誓死而不离去。"

这同样是答非所问，没有回答究竟应该如何处理好国际关系，尤其是小国，应该如何看大国的眼色行事。孟子连"齐桓、晋文之事"都认为不值一提，更何况还要在齐、楚之间摇头摆尾？他见滕文公一天到晚为这样的事情烦恼，便觉得很无聊，他是仁政问题研究专家，不是纵横家，于是就想走。刚好魏惠王在魏国招贤纳士，他就带着他的学生，一行好几百人，离开滕国，到魏国去。那位魏惠王，正是被齐威王打败，比宝贝又比得丢了面子的家伙，他想振作起来，恢复他祖上的荣誉，就向天下士人发出号召。

孟子响应梁惠王的号召，来到了魏国。魏亦称“梁”，故孟子称魏惠王为梁惠王。梁惠王见了孟子，说道：“先生，您千里而来，一定会有利于我国吧？”

孟子听此一问，立马就回答：“王啊，何必言利？我有仁义呀。”为什么别言“利”呢？他是这样解释的：“如果人们都来言利，王带头说何以利吾国，大夫就会接着说何以利吾家，士人和庶人则跟着说何以利吾身，上下之人都来说利，国将危矣！王啊，你看那‘万乘之国弑其君者，必千乘之家’；你再看那‘千乘之国弑其君者，必百乘之家’。万取千，千取百，利还少吗？真是不少呀！可为什么还要窃国呢？那就是言利的必然结果啊！利之所在，不能不夺，这样的例子还少吗？所以，王啊，我要对你说，讲仁义就可以了，何必言利呢？”

梁惠王就那么一问，竟然问出他“一言丧邦”的一篇教训。

有一天，孟子来见惠王，王就站在水池旁，看鸿雁在天上飞翔，看麋鹿在山林奔跑，见孟子来了，就说：“贤者也喜欢这样休闲吧，我很快乐。”

孟子见惠王造了这么大的园子来供自己享乐，就对惠王说：“你知道文王的快乐吗？人民快乐他就快乐，人民先乐他后乐。文王也有台，文王也有沼，可那是快乐的人民自愿为他造的。快乐的人民呀，希望他们的王也一道快乐。所以呀，文王有台，那是民心的灵台，文王有沼，那是民意的灵沼，文王也快乐，如同鸢飞鱼跃，那是与民同乐。而桀、纣之乐，则是独夫的独乐，独夫一快乐，人民就遭殃。所以，《汤誓》说，造孽的太阳，为什么还待在天上？快掉下来吧，我宁愿同你一道灭亡。”

惠王说：“我对国家和人民，真是尽心啊！河内地区遭灾了，我就移民到河东去，送粮食到河内去，河东地区遭了灾，我也是同样处理。我考察了一下我周围的国家，那些国家的国君，对人民都不如我尽心，可他们的人民没有减少，我国的人民也没有增加，这是为什么？”

孟子回答说：“王啊，你喜欢打仗，那我就用打仗来比喻吧。战场上，战鼓一擂响，战士就要冲上去，可有人却逃跑了，有人逃了一百步，有人逃了五十步，逃了五十步的，回过头来嘲笑逃一百步的，这样可以吗？”

惠王说："当然不可以，不管逃了五十步还是一百步，都是逃跑！"

于是，孟子进一步开导："王啊，你懂得了这个道理，怎么还会希望你的人民会多于邻国呢？你们对人民的关心，就如同这五十步和一百步，没有根本区别。"

接着，孟子就提醒惠王，魏国完全有条件来实现他的仁政主张。

孟子说："天地造万物，本来应有尽有，人取之不尽，但要有节制。种田不违农时，就会有吃不完的粮食；让鱼生息，那就有的是鱼吃；伐木不忘种植，木材就任你用；为人民养生送死，此为王道之始。"

他一五一十地跟梁惠王算了一本民生账："其一，五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。其二，鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。其三，百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒；然而不王者，未之有也！这便是仁政的经济基础，是天地造万物就安排好了的，顺着天地之道去做，就是行仁政。可君主们往往另搞一套，让猪狗食人食，而人有饿死，却说：'这不怪我，怪年成不好。'这何异于将人刺死而说'不是我杀的，是兵器杀的'！王自责，则民自来。"

惠王说："为什么要这样说呢？请指教。"

于是，孟子问道："杀人，用棍棒和刀，这有区别吗？"答："没有区别。""杀人，用刀和政治呢，这有区别吗？"答："没有区别。""那么，你厨房里有肥肉，你有肉吃；你马厩里有肥马，你有马骑；可你的人民却饿死在荒野里，被野兽吃，这难道不是'率兽而食人'吗？"

孟子谈民生，不论国计，而一国之君最关心的，却是国计。

梁惠王说："我们魏国，本来是天下最强的，这您也知道。可我一继位，就东败于齐，连我的长子都战死了，西丧地七百里于秦，南辱于楚，我怎么办？"

孟子说："那你就行仁政吧！行仁政，人民就会支持你，只要人民支持你，仅用木棍就能打败秦、楚两国的坚甲利兵之敌，你要信啊，仁者无敌于天下！不行仁政，你的人民都会成为敌人，没有人会为你打仗。"

孟子在魏国待了一年多时间，该说的话都说了，说到惠王去世，换了襄王即位。刚好，齐宣王派人来请他，他要回齐国，行前，孟子同魏襄王见了一面。

两人一见面，襄王就问："天下怎样才能安定？"孟子说："统一才能安定。""谁能统一呢？""不喜欢杀人的人能统一。""谁让他来统一呢？""那是天下所有人的愿望啊！宛如七八月之旱苗，就要枯槁了。天油然作云，沛然下雨，那旱苗就勃然兴矣。其如是，孰能御之？当今，如有不好杀人者，则民归之，如水就下，沛然无御。"

说完这番话，孟子就走了，对人说，梁襄王"望之不似人君"。

孟子到了齐国，稷下人气更旺了，《史记·田齐世家》说："宣王喜文学游说之士，自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。"

齐宣王授孟子卿职，问孟子"齐桓、晋文之事"，孟子说："仲尼之徒，没有人谈齐桓公、晋文公的事情，所以，儒门之中，没有流传，我也没有听说过。"

这一回，他没有直言，而是婉拒，因为他对宣王有好感。

宣王又问："怎样才能为王？"

孟子答："保民而王，势不可当。"

问："像我这样的人，可以算是保民的吗？"

答："当然可以算。"

问："您根据什么知我能保民呢？"

答："有人跟我讲了一件事。那一天，王啊，你坐在大堂上，有牵牛而过堂下者。王看见了，就问牵牛者，要将牛牵往哪里？牵牛者回答说：我要去把牛牵去杀了，用牛血来祭钟。王说：留下它吧！我不忍心看它战战兢兢、无辜而死的样子。牵牛者问道：那么，就不祭钟了吗？王说：请换一头羊吧。我想，这事情是真实的，对吧？你有这样一番用心，就可以为王了，别人都以为你是爱惜那头牛，才要换羊的，而我却

知道，你那是于心不忍！不忍，就是恻隐，那是仁的觉醒。”

不知是几番仁政历练，使孟子有了经验，还是他与宣王之间，有着相契的因缘，本来牵牛过堂，没有那么深的含义，经他这样提示，就变成了行仁政的契机。

孟子听说宣王爱好音乐，就说仁政可以从爱好音乐开始。

有一天，他见了宣王，说：“王啊，听说你喜欢音乐，对吗？”

宣王很不好意思地说他喜欢的不是古代先王之乐，而是流行音乐。孟子说：“王啊，你喜欢音乐，仁政就有希望，流行音乐和先王音乐的乐理都一样。”

王问：“为什么呢？你能将其中的道理，给我讲一讲吗？”孟子说：“你一个人听音乐快乐，与他人一起听也快乐，可哪一种更快乐呢？”王说：“与人一起更快乐。”“和少数人听快乐，同很多人听也快乐，可哪一种更快乐呢？”王说：“很多人一起更快乐。”

孟子说：“这就是与民同乐呀！王能与民同乐，那就是仁政。”

宣王对自己行仁政没有信心，说自己爱钱财，于是，孟子就说，先王公刘也爱钱财，但他没有“为富”，而是“为仁”，同人民一起发财，让人民先富起来。

宣王还是没有信心，说自己好美色，孟子又告诉他，先王公刘也好美色，可先王知道，爱美色是人之常情，不能顾了自己，忘了人民，所以公刘带着妻子姜氏去为人民做媒，使人民“内无怨女，外无旷夫”，都能成家立业，这就是仁政。

孟子喜欢宣王，决定在齐国久居，就回老家将母亲接来奉养。不久，他的好友滕文公去世，他去吊唁，不料，回到齐国后，母亲接着也去世了。他将母亲的遗体送回老家安葬，守孝三年后，才回到了齐国。回来以后，他发现宣王变了。

于是，就去问宣王，说：“王啊，你有一个臣子到楚国去了，把妻子、儿女都托付给了朋友，请他照顾，可他回来以后，发现一切都变了，他的妻子、儿女在挨饿受冻，那情形啊，很悲惨，你说，对待这样的朋

友，应该怎样办？”王说：“同他绝交。”

“王啊，如果你的属下不尽职，该怎样办呢？”王说：“撤职！”

“王啊，如果国家没有行仁政，那该怎么办呢？”王顾左右而言他。

孟子这次回来还发现，原来宣王身边的老臣，都不知到哪里去了，他很感慨，就说：“王啊，所谓故国，不是有老树的意思，而是有老臣的意思。”

王问：“那我应该怎样来确认他们有没有才干而决定取舍呢？”

孟子说：“不要光听你身边的人怎样说，要到人民中去，听人民怎样说。人民都说好，你就用他，人民都说不好，你就不用他，这样才是为民父母啊！”

面对王权，孟子不仅强调了人民性，而且还强调了革命性。

宣王问他：“汤放桀，武王伐纣，历史上有过这样的事吗？”

孟子说：“据史传记载，有这么回事。”

王问：“臣弑君，行吗？”

他说：“以不仁害人为‘贼’，以不义害人为‘残’，残贼之人叫作‘独夫’，我只听说汤、武王伐桀、纣是诛‘独夫’，从来没有听说过这叫作‘弑君’。”

孟子旗帜鲜明，捍卫汤、武革命的正当性与合法性。儒家造就圣人，要立足于两个根本，一个是人民性，另一个便是革命性，以此两点为前提，才能行仁政。

孟子希望他心目中的宣王，也能行仁政，实现他的圣王理想。

可不久，就发生了一件事情，使他大失所望。就在孟子服丧期满返回齐国的那一年，齐国北边的燕国，发生了一场由禅让引起的政治动乱，齐国不能不管。

原因是，燕王哙以子之为相国，让国于子之，国人不服，宣王派人致意

燕太子平，表示支持，于是，燕太子平与将军市被攻子之，子之反攻，杀市被、太子平。

孟子对宣王说：“伐燕吧，现在就好比是文王、武王之时，时不可失。”

宣王听了孟子的话，就派匡章去攻打子之，一举攻入，乘乱杀之。

宣王问孟子：“是取了燕国好呢，还是不取为好？”他想取，以为天予。

而孟子却说：“这取决于燕民，燕民悦，则取之；不悦，则勿取。”

可宣王不听，还是要“取之”。结果，诸侯震动，燕民反抗，形势突变，宣王惶恐，对孟子说：“各国的诸侯们正打算联合起来对付我，我怎么来应付他们呢？”

孟子说：“汤以七十里地取天下，我还没有听说过拥有千里之地而害怕的。汤征伐时，天下人都信赖他，他东征，西方人就怨，南征，北方人就怨，都说，为什么不早点征伐我们这儿呢？人民盼望他，如大旱之望云霓。现在燕国人民都以为你来拯救他们于水火之中，箪食壶浆来迎接你的军队，可你的军队，却杀死他们的父兄，俘虏他们的子弟，毁坏他们的宗庙，抢走他们的国宝，这能不招致他们的反抗吗？天下诸侯，本来就怕齐国强大，齐国的土地扩大了一倍，可你还不行仁政，这岂不是招来天下诸侯对你用兵？现在改正还来得及，马上遣返俘虏，停止抢劫，征求燕国人民的意见，择立国君，然后撤兵。”

宣王还是不听，不久，燕国人都起来反抗，将齐军赶走了。

事后，宣王叹曰：“吾甚惭于孟子。”而孟子却有归意了。

孟子辞了职，正要动身时，宣王来见，对孟子说：“以前，我很想见您，却见不着；后来，我们在一起，我很高兴；现在，您要离我而去，以后我们还能相见吗？”

孟子说：“这正是我的愿望，但我不敢这样请求。”他的意思是，只要宣王行仁政，他随时都可以回来，可如果不行仁政呢，他决不留在齐国当个仁政的摆设。宣王派人转告他，愿以万钟粟、大房屋，请他留下。他答复来者：“我不是为富贵而来的。”

淳于髡听说他要走，也赶来见他，对他说：“将名实放在前面，考察起

来方便，是为人考虑；将名实放在后面，很难进行考察，是为自己考虑。你的名字，已列在三卿之位，却未行三卿之实，名未副实，就要走了，所谓仁人，难道就只考虑自己吗？”

孟子回答说：“每个人的情况都不一样，谈名实时，不要用一个标准来谈，谈仁义也是这样。伯夷、伊尹、柳下惠三个人的个性和行事的方式都不一样，但他们都是君子，都行仁义，只要行仁义就可以了，没有必要要求他们每个人都必须一样。”

孟子的意思是，他虽然名列三卿，但与其他三卿就是不一样。

他离开齐国时，有人听了宣王的吩咐，一直跟着他，劝他留下。

来人不停地劝说，他听得厌倦了，就闭上眼睛，假装睡着了。

来人不高兴了，对他说：“为了来见您，我头一天很隆重地沐浴了一番，可您却不理我，我再也不敢来见您了。”他一听，就说：“你们都来劝我留下，为什么不去劝王行仁政呢？我不知道，你们这样做，究竟是我跟你们过不去，还是你们跟我过不去？”

有个名叫尹士的齐国人批评他：“不知道齐王是齐王，汤、武归汤、武，只能怪自己糊涂；明知道齐王不行，还要来，是有所贪图；来了又要走，是为自己着想，光图自己舒服；走又不快走，在临淄城的西南郊歇了三天，黏黏糊糊，哪里像个大丈夫！”

孟子听了这番话，就说：“尹士不懂我的心啊！我从很远的地方来见齐王，是为了今天要走吗？走是不得已啊！我在临淄城的附近等了三天，是希望齐王回心转意，叫我回去。他派人来劝我，留我，就是不提仁政二字，我留下还有什么意思？我舍不得齐王啊，他虽然不是汤、武那样的王，但在当今之世已经很难得了。国有三宝，土地和人民，齐国都有了，就少了一样仁政啊！我本想追随齐王大干一番，没想到这样就走了。我在临淄城外等了他三天啊，他都没有真心实意来请我，我知道他已经铁了心，这才下决心真的要走了。”

孟子就是孟子，将内心和盘托出，没有半点儿矜持。听了这番话，尹士自责道：“我真是个小人啊！”就这样，孟子一行，终于离开了齐国。一路上，孟子心情沉重，面色庄严，学生问道：“老师，您脸色不好，您不是说过君子不怨天、不尤人吗？”

孟子说：“此一时，彼一时也。此时，我在考虑啊，五百年必有王者兴，这期间，有人要带着天命问世。从周武王以来，如今已有七百年了，这人应该问世了。可他是谁呢？环顾当今之世，那就是我啊——舍我其谁也？！老天不想平治天下也就罢了，如欲平治天下，除了我，还能有谁呢？这样一想，我就感到自己责任重大，不是不高兴啊！”



宋人绘《孟母教子图》

这幅《孟母教子图》，是宋人画的，画面很生动。

宋代以前，孟子没有什么名气。孟子是宋人发现的。宋人推崇孟子，如宋代大理学家朱熹。他的一部巨制名著《四书章句集注》，成为宋代以后科举考试的教材，而荣列四书的有《大学》《中庸》《论语》《孟子》。孔子死后，儒分为八，唯有孟子获得如此殊荣，当归功于宋人。

这幅宋画的中心，有一女子拉着孩子，那孩子一转身，我们的视线，也跟着转向画面的左下角了，一耕者牵牛，似乎要从画面走出去。

那孩子，要挣脱母亲的手去追，是什么如此吸引他？

他想走进唐人诗意，去玩牧童游戏——遥指杏花村？

可母亲使劲一拽，拽断了他的念想，当时谁也没想到，这随手一拽，竟然拽出一位孟子来，而那位使劲拽的母亲，亦因此而母仪天下。

孟母用右手拽着她的轲儿，左手捧着书，指向右上方。

在画面的右上方，端坐着一位先生，正在给孩子讲书。

现在看来，孟子小小年纪，就已面临向何处去的问题，向左还是向右？走向耕田的农民，还是满身书卷气的先生？这是一个重大抉择。

有人说，那农民脚上有牛屎，手上有老茧，更有资格当先生。可孟母却不这样看，她转过身来，低下头去，用母爱呵斥轲儿，向右去。

用阶级的观点来看，向右去是什么路线？是地主阶级路线还是奴隶主阶级路线？这样的看法一度很流行，连孟母教子都要用阶级认证。

其实孟母的伟大，基于很朴实的一点，那就是孩子受教育，有如天经地义一般，是绝对理念，近代以来的义务教育观念，就出于这一点。

当然这一点里，也包含了分歧，如义与利、劳心与劳力。

后来，孟子见了国君，开口就说“何必曰利”，其价值取向，归根结底，就在孟母那一拽里。那一拽，除了伟大，是不是还带有点势利？

比如说，孟子就不像庄子那样能放下自己，与劳动者打成一片，融为一体，他能把民本主义谈到天上去，但他的脚绝不在地下粘一点牛屎。

孟母教子，还有一断，孟子的革命性就来源于这一断。


孟母斷機教子圖

《孟母断机教子图》，（清）康涛绘

我们再来看这幅清人康涛画的《孟母断机教子图》。

画面右上方，题述了孟母三迁择邻、断机教子的故事。

孟子少时丧父，居处近于墓，学丧哭，孟母迁之；近于屠，学屠夫，孟母又迁之；迁到学校附近，终日闻琅琅读书声，而成一代大儒。

画面下方，描绘了孟母断机教子的情景。孟母侧身，立于织机边，左手指机，右手执刀，似在教训；右下方，孟轲受训，但童心未泯。

孟母慈而能断，慈母也；孟轲率性而孝，孝子也。

孟母一断，孟轲终生受用。受此一断，而能“辟杨墨”也，而欲“诛一夫”也，而斥暴君“率兽以食人”也，而成一巍巍大丈夫也！

一脚牛屎的朱元璋，终于做了帝王，他最烦孟子“诛一夫”，嫌他不该他管偏要管，不当他断偏要断，将他打入儒教另册，逐出圣人行列。



镶嵌金银镂空网套饰壶，通高24厘米，口径12.8厘米，腹径22.2厘米，重6.25千克，江苏盱眙出土，南京博物院藏

镶嵌金银镂空网套饰壶是盛酒器，镂空工艺，饰纹繁复，有卷曲起伏的长龙九十六条，由梅花钉衔接；两耳为立兽竖耳，兽面装饰绿松石，通身错金银，壶肩有错金流云，极为精美。口沿内有铭文十一字，记录本器的重量和容量。圈足内铭文三十九字，以炫耀功绩的口气记载了齐国陈璋伐燕国所获。

公元前316年，燕国燕王哙禅让王位给宰相子之，燕太子起兵夺王位被杀。齐宣王乘燕国大乱，派大将匡章，即铭文所载的陈璋率大军攻进燕国。匡章又叫田章、章子等，是战国时期的名将。燕王哙被杀，宰相子之逃亡，后被齐人抓住剁成肉酱。

彼时，孟子游说齐国行仁政。齐宣王向孟子请教如何称霸，孟子趁机劝说宣王弃霸道行王道。不过，宣王不听，任军卒士兵在燕掠夺抢劫民财，致燕人反抗，又有赵、魏、韩、楚、秦等国施压，齐国撤军，燕人立公子职，为燕昭王。

齐宣王是齐威王的儿子，孟子第一次游说齐国，就是齐威王之时，孟子不仅得到齐威王的厚待，还和大将赵璋成为好朋友，两人常为王道霸道讨论，但齐威王只想孟子做个稷下学宫里的养士，装饰齐国的门面，孟子失望而去。齐宣王即位后，孟子又怀揣他的理想，来到齐国，齐宣王还是让他失望了，孟子决定再一次离开齐国。可是，走遍天下，利君还是利民都是君主专制所无法解决的问题。虽然齐宣王也发出了“吾甚惭于孟子”的感叹，但他的国家本质还是君主专制，以利君为第一要。

07
墨子尚贤民主论与权义国家论

墨子为什么要那么认真地批评孔子？

当然是因为他们的思想有分歧，分歧究竟在哪里？

大言之，是由于墨“尊夏”，而儒“从周”，对历史的不同选择，形成了两条不同的思想路线，墨子非孔，孟子辟杨墨，展开了思想战线上的斗争。

先秦诸子中，“祖述尧舜”的，不光有儒家，还有墨家。

儒“从周”，虽然“祖述尧舜”，但重点还在“宪章文武”。

而墨子“尊夏”，显然重在“祖述尧舜”，其间差别很大。

禹行尧舜之道，其时，王朝尚未形成，故“尊夏”尊的就是王朝之前的那个文化中国；周行文武之道，王朝中国已然大成，故“从周”从的就是王朝中国。

如果我们真的要给王朝之前的尧舜之道续个道统，那道统，也应该续在墨家，而非续在儒家，儒家将尧舜之道打了世袭制折扣，以之适应王朝中国的需要。

禹之时，时代转型，青铜时代挑战玉器时代，中国向何处去？

是抗拒青铜时代，不惜玉碎，还是跟着青铜时代，加入世界体系？

作为良渚化世界的那个玉帛古国文明的代表，禹拥抱了青铜时代。

两个时代的文明成果，都被他整合起来会通了，东西方各得其所。

青铜化世界的中国梦，是禹开启的，但后来出现的那个王朝中国——殷墟，是禹所要的吗？墨子的回答是：不是！因为“尚贤”几乎就是世袭的

反义词。

还是让我们回到《墨子》中去，从“禹墨之学”里继续深入探讨吧。

墨子说的“国家起源”，有两个起点，历史的起点——“尚贤”，即尧、舜、禹出现，逻辑的起点——“尚同”，是因为“天下之欲同一天下之义”而形成了国家。

《墨子·尚同》说，天始生民，未有国家，那时，一人一义，人各是其义，而非人之义，因歧义而天下大乱，故须“尚同”——“同一天下之义”，由谁来“同”呢？那就得“选择贤者”了，也就是“尚贤”，这样选出来的“贤者”，墨子称之为“天子”。

在这里，我们难免会联想到西方近代以来的国家学说，谈国家，多谈“个人权利”，从“权利”的让渡上来谈国家起源，而墨子则高谈“个人权义”，从“权义”的结合上来谈国家的起源，很有些道德优先追求普世价值的样子。相比之下，“权利”是交易行为，而“权义”则表现为价值认同了，因交易而有社会契约，因认同而有文化选择。

“尚同”靠什么？靠天子，“天下尚同于天子”。可天子怎么产生？

是从一人一义的天下里“选择”的。谁选？当然是天选，因为“天子尚同于天”，但“天视自我民视，天听自我民听”，所以，还可以说是民选，不是由一人一票的民来选，而是由一人一义的民来选。如此“天民”说，看似“从周”，实与之迥异，“从周”的核心，是天命观，要有真命天子，这样一来，天选便与世袭制挂钩了。而墨子却主张“非命”，他要“非”的，就是那个天命的“命”，天选他不“非”，他要“非”命定，命定是世袭制的制度安排，所谓“真命天子”就从这制度安排中来，墨子要反对的，就是这制度安排，但世袭制背后，有天命观撑腰，所以，先要“非命”，拿掉它背后的支撑，谈何容易！

天命观，是儒家政治思想中最为深邃的东西，墨子为了“非命”，使用了“三表法”，说“言必有三表”。何谓三表？曰“有本之者，有原之者，有用之者”，要“本”之于“古者圣王之事”，“原”之于“百姓耳目之实”，“用”之于“刑政”而见其效。

有了“三表法”，墨子就可以对“义”检验，凡经得起检验的，便是“正义”，经不起检验的，就是“非正义”，能使天下“尚同”的“义”，当然

是“正义”，国家的起源，就源于“国家正义”，“天下尚同于天子”，就因为“天子”代表了“国家正义”。

可“天子”怎么产生？不能由命，必须“尚贤”，“尚贤”就是“选择贤者”，如何选？以“三表法”来选。先立“本”，用古之圣王做对照，一对照，就知道是不是做天子的那块料；再探“原”，探之以“百姓耳目之实”，也就是让百姓来选；这还不够，还必须“发以为刑政”，让实践来证明。也许当年尧选舜、舜选禹就用了这样的“三表法”。

它包含了三个选项：先由帝选，如尧之选舜、舜之选禹，推荐候选人；继以民选，让百姓来公决；还要试用，也就是“发以为刑政”，用政绩来做最后的决定。

就这样，天子产生了，但“义”从何来？墨子说：“义”出于天。

这已非一人一义的“义”，而是使“天下尚同于天子”的“义”。

这样的“义”，当然就是“国家正义”，亦即墨子所谓“仁义”，故天子为政，当行“义”于天下，以其普世价值，而为天下认同，使国家成为“权义共同体”。

然，“义”非空洞概念，必有实质内涵，实质为何？曰：爱与利。

天子以“尚同”行之，则“兼相爱，交相利”，用普遍的“爱”和共同的“利”，缔造一个新的共同体，这应该就是禹墨“新中国”的想象了。但天子“建国设都”，以天子一人之知力是不够的，墨子说“天子以其知力为未足独治天下”，所以，还要建立政府，要“选择其次”，立三公以佐治，可天下太大，三公远远不够，所以，还得“分国建诸侯”，然而，光有诸侯还不够，还得立卿宰以佐国君，卿宰之下，又立乡长、家君等。

如此这般的“建国设都”和“分国建诸侯”，看似“从周”，实为“尚贤”，不仅“建国设都”的天子出于“尚贤”，“分国建诸侯”的国君也由“尚贤”产生。

国君以下建制，如卿宰、乡长等，也均以“尚贤”原则贯穿。

我们之所以很肯定地说是“尚贤”，是因为墨子只字未提“世袭”，没谈“君臣”“父子”。没了宗法制做根据，没有血缘纽带维系，“分国建诸

侯”就告别了分封制，其国家形态便与联邦制相似，其国家观念便与天命脱钩，而向“帝”追求同鬼神靠拢。

“率民以事神”，墨子更近于殷，故其赞美“汤兼”，但他的“帝”同殷人的“帝”又有所不同，殷人的“帝”是他们自己的祖宗神，而墨子的“帝”则是人类性的神。祖宗神是世袭制的保证，是王朝中国的根本，而人类神则是人类“兼爱”“尚同”的原因。

“义”出于天，是为“天志”，也就是“帝”的意志，“帝”是天的主宰，这就像基督教里的上帝了，但基督教的上帝是创世的和唯一的，这两点，我们在墨子那里没有见到。还有就是基督教里没有鬼神，只有灵魂，而墨子却多谈鬼神，寡言灵魂。

鬼神之于墨子，是天人之际的一个中间状态，墨子所谓“交相利”，超越了人与人之间的互利，它包含了“上利于天，中利于鬼，下利于人”三个层面，虽然统归于“帝”，但“帝”也不是一竿子插到底，要让鬼神来监管人间。总之，“帝”作为“天志”——最高的主宰，在墨子那里，是个自明的存在，就如同公理，无须证明。它是一切的起点，万物的来源，所有的归宿；它的意志，就是“天志”，那是“义”的起点，“爱”的来源。

西方人在基督教里经由“权利”通往上帝，而墨子则通过“权义”走向“帝”；西方人以“权利”使国家成为他们的利益共同体，而墨子则欲以“权义”把国家建成“祖述尧舜”的一个新的共同体。相比之下，西方人的“权利”，已逐步落实在他们的国体里，而墨子的“权义”构想，倒像一个自绝于王朝中国的乌托邦，没有儒家那样的调和性。

在墨子那里，通往“帝”的路本来有两条，一条是“兼爱”之路，也就是“权义”；另一条是“交相利”，亦即“权利”。这两条路，他都认可，但他在“尚同”时，还是有所侧重，“尚同”于“义”，而未“尚同”于“利”，强调“义”出于天，而非“利”出于天。我们既没能从自古以来的王朝中国发现“权义”的可能性，也没能从近代以来民族化的主权国家里看到“权义”的可行性。即便如此，我们也不能说墨子的国家学说仅仅指向了未来，纯属于乌托邦的性质，正如“天下为公”和“人类大同”曾经出现于尧舜之时，墨子的理想国有可能是“祖述尧舜”时的，是被那个良渚化的玉帛古国的回光返照了而已。

08
墨子神学政治论与神性历史观

王守仁《传习录》第九十三条谈到了“仁爱”与“兼爱”。

有人问：何以墨子主张“兼爱”反而不能说是“仁”呢？

阳明先生曰：“此亦甚难言。”尽管难说，但他还是接着往下说了。

他往哪儿说呢？往“生生”上说，说到造化上去了，他说：仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生，亦只有一个“渐”，所以生生不息。那“渐”，便是个有始有终的过程，要有个“生”的发端处，譬如树木，发芽，便是木之生意发端处，然后发干，然后发枝生叶，若无芽，哪儿来干与枝叶？能发芽，必是下面有个根本在。

当年，阳明先生格竹子，未能格通，反倒格出一场病，这回，要从树的“渐”变里，格出个“仁”来，他真的格通了吗？也不见得。请看，他是这样说的：树无根何从抽芽？这显然是要从根本上来立论了。但他话锋一转，马上转向父子兄弟之爱，说那便是人心生意发端处，就如同树木发芽，由此及彼，而仁民，而爱物，好似树木发干、生枝、生叶。继之，又一转，就转到墨子“兼爱”上去了。王阳明指出，“兼爱”没分别，无差等，便是将自家父子兄弟与过路人一般看待，自己没了发端处，还怎么发芽？如此这般，何来生生不息？又怎能称得上“仁”？他认为，孝弟（悌）为“仁”之本，仁理从里面发生出来。

墨子也谈仁义，却没放到孝弟上来谈，更不要说以孝弟为本了，他的根本在天上，不在人间，义出于天，当然也包括仁义，就是那个“让世界充满爱”——“兼爱”的仁义，那是“天志”在人间的表现，是“帝”的自由意志降临人间，若亦以孝弟为本言之，那么“帝”就是最高的父，而全人类则是兄弟姊妹了。儒墨各有其本，儒以宗法为本，墨以宗教为本，祖宗是宗法之父，“帝”是宗教之父，宗法出孝弟，宗教出信仰。阳明先生只知儒本，未知墨本；只知有宗法，未知有宗教；只知有祖宗，未知有“帝”；只知有孝弟发芽，未知有信仰发芽。所以，在“仁爱”与“兼爱”之间，知有“仁爱”，而未知有“兼爱”。

墨子的政治思想，严格说来，并非宗教教义，但还是可以看作准宗教的“神学政治论”和“国家正义论”，尤其在倡导平等与博爱这两方面，墨子的主张，同基督教的教义颇为相像。不同之处在于，墨子的上帝，虽可说是最高神，但非唯一神，除了“帝”，他还有鬼神，那是个泛神的世界，不光人能转化为鬼神，还有山川和动植物，也会化作鬼神，让我们想起了青铜上那些光怪陆离的纹饰所呈现的狞厉之美，想起《山海经》里的那些“怪力乱神”所表达的有关自由意志的神话和传说，还有良渚化世界里的玉帛古国的神徽等，这些都在《墨子·明鬼》里得到了一个以历史为依据的趋于简明的说法。

中国最早的“神学政治论”，从汤革命就开始了，汤“率民以事神”，开了中国之初政治“神化”的头，历史以“神化”开头，接着神话来说，神话里的神，要进入历史，就得“神化”，由原来的神话传说“化”为历史叙述。所以，初期的历史人物，大都具有神人二重性，显示出神话与历史交错的特征。这一特征，在禹身上就表现得很充分。中国之初的先王先公们，带着“我就是神”的信念来开创历史，他们的活动，不仅赋予了历史以神性，还推动历史从神话走向人文。这样形成的历史有神论，虽然不是宗教意义上的神创论，却在历史的活动中表现了神性特征。他们的神性，不是以宗教信仰来体认，而是通过对历史的认识来确认。《墨子·明鬼》就不断以历史的经验教训来证明鬼神存在。

墨子对先王的神性深信不疑，他特别强调了“古者圣王必以鬼神为”，还怕“后世子孙不能知也，故书之竹帛，传遗后世子孙”，又怕竹帛易腐，所以，“琢之盘盂，镂之金石”，这还不够，先王还把鬼神统统写到书里，传之后世。对于今执无鬼者“亦何书之有哉”一问，墨子分别列举了《周书》《商书》《夏书》中的鬼神例子。其于《周书》则曰“若鬼神无有，则文王既死，彼岂能在帝之左右哉？此吾所以知《周书》之鬼也”，其于《商书》则取“山川鬼神，亦莫敢不宁”言之，其于《夏书》更以《禹誓》极言“古圣王必以鬼神为赏贤而罚暴”而“知夏书之鬼也”，总而言之，“则鬼神之有，岂可疑哉”？

这样的神性历史观，进入王朝以后，相应地亦有所变化，主要是神的属性变了。在宗法制里，那些开创历史的神，变成了宗庙祖宗神；在世袭制里，那些守护人类的神，变成了一家一姓的守护神。这样的神，已不再“尚贤”，也无须“尚同”，其世界从“天下为公”退到“家天下”，从“人类大同”退到“王朝大一统”；其本身，也从表现自由意志的神，变成了国家制度里的天命，作为制度安排的根本，向制度输入命定。墨子“非

命”，说到底，就是要针对国家制度里神本质的异化——“命”，他要“非”的，就是制度里的“命”。

如果说国家是“会死的上帝”，那么“死了的上帝”，便是祖宗神了，帝祖合一，成为国家权力正当性与合法性来源，将最高神“帝”作为一家一姓的始祖，这或许就是“绝地天通”的意蕴之所在吧。在神话与历史之间，开出一道被王权垄断的鸿沟，人皆可以登天，人人能够通神，神原本属于人类，那样的神话时光，已然被历史终结了。天人之际，出现了帝祖合一的新标志——真命天子。请注意，是命中注定的天子，不是那种人人可为的“天之所子，皆为天子”。有了命定，天子就从百姓变为一姓，就从人人变成“余一人”了。对现实的君主来说，“帝祖合一”只是为他提供了来源，但这还不够，还得有个去处，往何处去？往“帝王合一”去。在殷墟里面发生的，就是从“帝祖合一”走向“帝王合一”的故事。

汤事神，顺应了从神话到历史的这一趋势，以“神化”开国，开显了国家的神性那一面，压抑了国家的人欲那一面，也就是国家的利维坦本质暂且让位于自由意志的神性气质，显示了青铜时代开端时期王朝中国生机勃勃的气象，向历史呈现了一个“千年王国”的诗与远方，但随着开国气象的落幕，理想国也只是给人间留下一个宛如日落的背影，便没入一代王朝现实主义的黑暗之中。当然，黑暗之中，还会有梦，那些梦想，也会被铭铸在青铜上，刻在甲骨上，等到一个新的历史周期来临，这些梦想又变成了新一轮初升的太阳，再次放出复兴的光芒，我们在历史上便看到了中兴的气象，如果堕入黑暗中，连梦想也消失了，只能喟叹一声“我生不由命在天”，那便是一代王朝的彻底绝望。

09
从墨子无父谈起

孔子和墨子都是鲁国人，很有可能他们的原籍都在宋国。

因为，孔子说过“惟殷先人”这样的话，所以，我们大约可知其为殷遗民的后裔，而他所在的鲁国，正是周公的封地，那是个能“梦见周公”的地方。

孔子声称“吾从周”，就表明了他要做鲁国人。鲁国，先有周公，后有孔子，是“周孔之教”——儒家的发祥地，而墨子却在此开了“非儒”的先河。

墨子虽然自称“贱人”，但他还是有个有迹可循的身份。

清人俞正燮《癸巳类稿》卷十四说“墨以殷后，多感激不法周而法古”，看来墨子真与孔子不一样，孔子也是殷后人，却要“吾从周”，对自己的父系“殷先人”，似乎没表示过多少尊敬，这很可能跟他是私生子有关，他的孝是对母亲而言的，不是对父亲来说的，孟子骂墨子“无父”，真是骂错了，不小心就骂到祖师爷的头上了。

墨子真的“无父”吗？不知墨子本人是否清楚，因为他从来没提起过父母，不过，后人还是把他的父亲给找出来了，童书业《春秋左传研究》指出“墨子实目夷后裔”，顾颉刚《禅让传说起于墨家考》也说“他是公子目夷之后”，这位“公子目夷”又是何许人也？据顾、童二位所言，乃宋襄公之兄的长子，因封于“目夷”，而被称作“目夷子”。墨子自称“贱人”，理由或有两条，一是他不知道有这么一位身为王孙公子的父亲，二是虽知有，但他却没有享受到贵族身份应有的待遇，他像个“贱人”那样，是靠着自我奋斗成功的，就像孔子说自己“多能鄙事”那样，不知是感叹人生的失意，还是夸自己能独自出人头地。

有一点可以肯定，那就是墨子对祖国——宋国，实在是爱之有加。

我们知道，他那些“非攻”故事，主要是在宋国发生的，他“止楚攻宋”，

不仅用真理驳倒了楚王，还以实际行动拯救了他的祖国，就此而言，你说他是“有父”还是“无父”呢？当然是“有父”。然而，你也可以说那是“兼爱”所至，与“父”无关，也就是说，墨子救宋，依然是出于“兼爱”，而非出于救父，所以，说到底，还是“无父”。

好吧，那就让我们换成国籍的角度，再来看一看孔子和墨子，哪一位才是真“无父”。墨子同孔子一样，也是鲁国的国籍，两人的故里，一为今之曲阜，一在今之滕州，两地相距不远，有着大致相同的风土和制度环境，可他们的选择正相反。孔子的“吾从周”，就像是正式加入国籍时的宣誓，而墨子人在鲁国，却要“非命”，这显然就不符合“吾从周”的要求了。因为天命观不但是周的开国理念，更为鲁始祖周公所创建，故“非命”即与周作对，也就是对自己的国籍不满，孔子早已淡泊了祖国观念，而墨子却还在执着。作为殷遗民后裔，唯有宋国才是他们的祖国，墨子奋不顾身救祖国，怎么还说他“无父”呢？

很显然，孟子所说的“无父”，主要还不是针对血统一脉的父系而言的，而是指向政统一路的“君父”来说的，这样说来，“无君”与“无父”，其实是一回事。

孟子说杨朱“为我”是“无君”，又说墨子“兼爱”是“无父”，“为我”崇尚个体性，“兼爱”高扬人类性，其中显然都不具有宗法制和世袭制里的君父踪影。

可人要是一旦变成了纯粹的人，没了君，也没了父，不再具有政治伦理属性，不再仅仅作为社会关系总和的一部分，只有其个体性和人类性，这在“君父”论者看来，便是“国将不国，君亦非君”了。因为在王权主义里，只有王朝国家，不知还有其他，只有君主专制，不知还有民主共和，所以，“君父”论者，根本不相信以“为我”与“兼爱”还能建立国家，他们不知“为我”能以社会契约立国，也不知“兼爱”能以“帝”的名义——“天志”向着人类共和国的理想即尧舜之道迈进，孔子“吾从周”限制了儒家的想象。

西方政治，以二希文明为代表，从对文明古国的革命中产生，而王朝中国，则是西亚文明古国在中国的改良版和升级型，为青铜时代的世界体系画上了句号。

这个句号的形成，经历了夏、商、周三个时期，一开始，作为问号与惊叹号进入，后来，出现了一个个逗号，以禹、汤、文、武为代表，都还

是逗号，句号是由周公完成的，而孔子则以“吾从周”的宣言，宣告了“周孔之教”的来临及其“历史的终结”。

可墨子不这么认为，墨子的学说，回到了国家起源的原点，指出从尧舜之道出发，经由禹、汤、文、武，还有另一条路，那是不必通过“周孔之教”的“率民以事神”之路，是以“兼爱”通往“天志”——天下为公，从“尚贤”走向和“尚同”——人类大同，从“古之圣王”升华到“帝”的天国之路，是一条告别王朝回归文化中国的路。

中国作为文明古国，要从那个基本面来看，那是个五千年的基本面，在那个基本面上，中国与西方，各自拥有其时代和世界。中国自有玉器时代，而西方已致力于青铜世界。也就是说，自新石器时代以后，中国没有直接进入青铜时代，而是在玉器时代停留了大约两千年，所以，中西立国之本，一开始就不一样，玉和青铜的物质属性及其文化意义的不同，决定了中西方国家观念及制度有所不同。我们认为，以玉立国，基于审美的凝聚力所形成的文化认同，而以青铜立国，则是靠着暴力为主导所形成的权威认同。以文化认同，形成了审美向度的文化中国，以权威认同，形成了暴力取向的王朝国家。几乎所有的文明古国都走向了王朝国家这一路线，唯有文化中国，是古代世界文明初曙时的一枚特例，是文明古国中暴力化进程的一种另类，是国家形态中的一个非典型性与非主流化的存在。

当然，这是立足于五千年的基本面而言的，虽然这个基本面被青铜时代到来时形成的世界体系覆盖，其国家形态也被接着文明古国而来的王朝中国取代，但文化中国并未因此而衰竭，反而超越了国家的固有形态，进而拥有了一个普世性的、理想化的、指向未来的去处——天下，并且提示着历史进程的诗与远方，确立引导王朝中国“其命维新”通往“天下为公”的路标，从古代一直走向未来。即便与王朝中国并行，文化中国也表现了多样性的存在，其存在，除了被儒家转化为“周孔之教”和“孔孟之道”作为王朝中国的道统外，还另有庄禅一路，以回归自然和走向自我的非国家主义存在，再有就是像墨子那样扬弃王朝中国，重启文化中国推动“新中国”到来，这个“新中国”，再也不是原来文明古国的改良版，而是要在文化中国的基础上开辟一条新的完全不同于文明古国的历史道路。

这样的“新中国”，我们在近代看到了它的两个样板，一个是“太平天国”，这岂不就是一个以“拜上帝”为宗旨的“天志”和“明鬼”的国家？还有一个就是“中华民国”，那样一条从江湖帮会走向政党组织然后再缔造国

家的历史道路，岂不就是当年“墨者团体”的追求？而且那些抛头颅、洒热血以缔造民国的仁人志士，岂不就是当年墨者“赴汤蹈火，死不旋踵”的侠义精神的重现？再说一下“新文化运动”，那“民主与科学”的口号虽然来自西方，但很快就能在中国流传，可见国人对此既不反感也不陌生，而且我们也能从墨家思想中找到它们的渊源，更何况“新文化运动”中最响亮的口号便是“打倒孔家店”，而墨子应该说是“打倒孔家店”的第一人。尽管在走向“新中国”的尝试中，难免要与王朝中国纠缠，太平天国最终没能走出王朝的怪圈，中华民国也经历了帝制复辟的梦魇，但是只要文化中国还在，就永远具有走向“新中国”的可能。



尧舜禅让画像石，汉朝，山东沂南县北寨村出土

尧、舜头戴帝王标志的冕旒，对话的内容不言而喻。禅让是让给贤能之人。禅让与尚贤是墨家主张，墨家尊尧舜之道，即王朝国家形成之前的大同世界。

02
帝王学在秦岭—淮河那一线

此次孔子由鲁至“沛”，是周游列国私人行程的一部分。

上次问礼，鲁国国君还派了车子，千里迢迢，送到洛阳去。

“沛”离鲁国很近，孔子要往楚国，路过沛地，刚好老子在此。

他便顺道来看望老子，有了上一次经历，孔子没特别讲究礼仪。

“沛”这个地方，看来很值得一提，它靠近老子故里，位于南北交界、东西相接之地，淮河自西向东，流经于此，而有泱泱“沛泽”，昭示“上善若水”。

孔子往楚国去，庄子说他“南之沛”，可见那时的“沛”，有可能还不是楚地。春秋时，“沛”属于宋国。战国时，庄子居于宋国蒙地，与“沛”为邻居。

陈国的苦县，宋国的沛、蒙之地，都在淮河流域的下游那一边。

在自然地理上，秦岭至淮河一线，是中国南北分界线——冬季零度等温线，暖温带与亚热带分界线等。在人文地理上，这一线是长江与黄河流域的结合部。

三代时期和先秦时期，中国思想与文化的统一性在这一线初现。

秦、汉两代王朝，都在这一线出现，秦朝诞生于西边秦岭那一端，而汉朝则孕育于东边淮河下游那一段，汉家天下的根底，就在老子当年隐居的沛县。

就那沛县，黄老思想在此生根。汉朝的开创者们，多从这里走出来，以刘邦、萧何为首，几乎是清一色的平民化的黄老之徒，汉初黄老之治，当起源于此。

而司马迁看老子，则看秦岭那一端，孔子问礼，老子出关，还有太史儋入秦，故事都发生在秦岭那一边。司马迁是秦人，言老子立足于秦，放在秦岭那一端。

而淮河下游那一段，有关于老莱子的故事流传，与老子有何关联？

与孔子周游列国不同，老子活动在秦岭—淮河一线。当时，也许有这样的可能，在秦岭那一边，秦人称他老聃，或太史儋，淮河下游那一边，楚人称他老莱子。

据说，孔子死后不久，陈国就被楚灭了，那时，老子可能还在世。

后来，齐灭宋，刚好庄子去世，楚得沛、蒙之地，设县而治，老子和庄子，从此入了楚籍，对楚国来说，得区区陈、宋之地，不如得老、庄二子的死魂灵。

如今，陈、宋之地，已无人谈起，可一提起老、庄，谁人不知？

历史偏袒强权，不管二位意下如何，他们都被历史载入楚籍。

老子变成了楚人，也许楚人就称老子为老莱子，何以如此称呼？

诸子皆以姓氏称，如孔子、孟子、庄子、荀子等，老子姓李，按惯例，也应该称为李子，却被人以寿考称作老子。而老莱子，其实，也就是将老子与李子合称。

“子”，本来就是尊称，加上姓氏，称李子，再加上寿考，称老李子，便是尊上加尊，很可能是孔子带头称老子，使得先秦诸子中，唯老子能独享此殊荣。

李零撰《重读〈老子韩非列传〉》，发现“老李子和老莱子”是同一人。

他提出的根据，是《说文》中的“李”字，在楚简里就是“莱”字，其考证文字，见于《郭店楚简校读记》中的《老李子和老莱子》。李零确信，这位老莱子，就是那个出函谷关、为尹喜“著书上下篇，言道德之意五千余言而去”的“老李子”。

可老莱子，另有著作十五篇传世，他们各自的著作，司马迁都见过的，看来不太一样，所以，李零也只好存疑。其实，上、下篇是老子在秦岭

那一边的著作，而十五篇则是老子隐居在淮河下游这一段的著作，同为一人所作，在不同之地，会有不同思想。

《老莱子》十五篇“言道家之用”，和《老子》上、下篇的思想应该大同小异，其差异性，很可能类似今本《老子》与郭店楚简本《老子》。今本《老子》，写于函谷关，传承还是比较清楚的，其缘起为孔子问礼，多针对儒家思想而言。老子在秦岭那一边，对儒家思想，尤其是礼与仁，进行了批判，因为那里离儒家远，他可以放言。孔子也曾想入秦，但终于未能成行，其活动范围，主要在淮河下游一带，老子隐于此，言论有所收拾。

有人将《老子》竹简本与今本对比，发现其中没有与儒家思想冲突的文字，今本中有“绝仁弃义”“绝圣弃知”，而竹简本为“绝伪弃虑”“绝智弃辩”，今本否定礼与仁、圣与智，倡导愚民和权术，这些可能都与秦风有关，而竹简本却没有这些。

这样看来，司马迁说“世之学老子者则绌儒学”，老子与儒家“道不同不相为谋”，是据今本《老子》而言的，竹简本《老子》有所不同，表现为儒道互补。

风土不一样，人情不一样，同一人，也会产生不同的思想。秦地民风，多戎狄之俗，重朴而尚武。重朴，所以要“绝圣弃知”；尚武，所以要“绝仁弃义”。

而东方之民风尚礼，尊智而崇文。然，智之弊也在于伪，文之弊也在于辩，所以，要“绝伪弃虑”“绝智弃辩”。老子之言，也是“维民所止”，没有拘泥。

东方儒风很盛，仁义流行，老子不反对，秦风“绝仁弃义”，他也顺应。后来，法家在秦国崛起，就学着他的样子，以“绝仁弃义”“绝圣弃知”为根底。

老子的思想，在秦岭—淮河一线，朝着东西方两个方向发展，发展出两条思想路线。向东方发展的一线是庄子，他接着老子在淮河下游一带隐居，发展了老子的隐士路线，通往神仙；向西方发展的一线是韩非，他发展了老子的史官路线，走向王权。

司马迁很有眼力，他看出了老子思想在东西方发展的两条路线，但他在

《史记》里不写《老庄列传》，而写《老子韩非列传》，可见他的立场，还在秦岭那一边，以秦地为本根。当然，他也没有忘了庄子，他把庄子夹塞在老子与韩非之间。

你庄子不是要当隐士吗？那就让你隐于《老子韩非列传》。

老庄并称，从魏晋以后才兴起，秦汉时期，史称“老韩”。

韩非也是秦岭—淮河一线人物，处于秦岭与淮河交接的中原——新郑，这里曾是子产故土，出土过莲鹤方壶，我们称之为“睢壶”，还尝试过一次贵族政治民主。

不过，这次政治民主试验，有如昙花一现，虽被孔子称为“仁政”，却未能挽救郑国的命运，子产去世以后，郑国终于被韩国灭了，而韩非就是韩国人。

韩非为世人所知时，韩国亦岌岌可危，据说，秦王嬴政读了韩非的文章，非要见一见他本人，就发兵去攻打韩国，要韩国交出韩非。就这样，韩非被交给秦国了，本来他奇货可居，结果却变成了货到地头死。思想者是稀有动物，整整一代人里，也许就出那么一两位，如果只有一位，他便是孤独者；如果还有几位，那便是他的知己和天敌。

对韩非来说，嬴政算什么？是知己，还是天敌，抑或兼而有之？

嬴政跟历代秦王不一样，是一位思想者王，是秦自开国以来唯一具有文化抱负的君王。也许他的血液里，真有东方文化的基因，他对东方文化的向往及其文化抱负，使人联想起那个关于吕不韦的传说。与《史记·秦本纪》里的列祖列宗相比，嬴政似乎更像吕不韦的传人，不管他的血缘遗传来自哪里，他的文化慧根一定来自吕不韦。

他是吕不韦的儿子吗？郭沫若认为，那是汉初吕氏集团为了篡汉而造的政治谣言，如嬴政为吕不韦子，那秦便是吕家天下，吕氏篡汉，也就是物归原主了。

但是，不管怎么说，嬴政作为王者和思想者，是吕不韦一手造就的。吕氏本为商人，视国家为商品，把王权当作一单生意来做，他成功了，他的“奇货”为王。

可这还不够，吕不韦还要让“奇货”流通天下，将买卖越做越大。这就要求货色，不光是王家品牌的王者，还得是具有天下观的思想者。唯其如此，方能货卖天下。

世人皆知，其时一统天下，已非秦莫属，但秦迟迟未能统一，其主要障碍，不在军事上，而在文化上，文化发展不平衡，是导致山东六国合纵抗秦的主要原因。

武力只能兼并，统一要靠思想，吕不韦罗致天下才士，编纂《吕氏春秋》，欲以天下学养，培育思想者王，如古希腊征服波斯之前，以亚历山大为思想者王。

亚历山大以亚里士多德为师，可秦王何曾想过要以吕氏为师？

吕氏书成，悬于城门，声称能增损一字者获千金，竟无人能响应。

对此，汉人以为高妙，谓“其文约艳”，简约到连一字也改不动了。

而宋人则不以为然，反视为贱，曰：“秦之士其贱若此，可不哀哉！”

然其意，不过欲效商鞅徙木立信，商鞅立信，因有王权支持，旨在推行法令，而吕氏欲以千金立信，却无人响应，何也？吕氏欲以立信来推行他的思想，此为士人所不齿，亦为王权所不允。以今日俗语言之，“炒作”二字庶几近之，商人底色曝光矣。

《吕氏春秋》为十二纪、八览、六论，共二十六卷，一百六十篇，二十余万字，包含了儒、道、墨、法、兵、农、纵横、阴阳等各家学说，被后人列入杂家。

杂家的“杂”，有一个好处，那就是各家并存，对诸子一视同仁，无所主宰，对学术来说，这是好事，因为“天下无粹白狐，而有粹白之裘，掇之众白也”。

吕氏原非治学之人，于诸子之学，虽能略知一二，但哪有贯通鉴别的眼光？哪儿来仲裁取舍的手段？可他却迫不及待地把《吕氏春秋》悬挂出去，这样就露馅了。

他从统一思想出发，结果却适得其反，反而走向了集思广益。于是，人们难免要问：如各家可以并列，岂非各国亦能共存？如各家不定于一，

那还统一思想做甚？如各国不定于一，那还统一天下做甚？这一问，就问到了根本，《吕氏春秋》经不起这一问。

《吕氏春秋》一书，非出自吕氏本人，而是各家学说的汇编。

战国末年，诸子纷纷入秦，连荀子也来了，他赞扬秦国士风：入其国，观其士大夫，出于其门，入于公门；出于公门，归于其家，无有私事也。这样的士风，就是三代以来的古风，在山东六国已经看不到了，当年孔子就说，秦国“虽王可也，其霸小矣”。

荀子以为秦的霸道可以通向王道，但他尚有遗憾，那就是秦无儒。没有儒就没有文化，没有文化就不能实现真正的统一。秦欲兼并天下，以耕战之力，用术士，行霸道即可；如欲大一统，就要用儒生而行王道。荀子主张文武并举，礼法并用，王霸并行。

其实，荀子做“无儒”之叹，带有甚深的门户之见。孔子弟子中，秦祖、壤驷赤、始作蜀等人都来自秦国，与商鞅辩论的甘龙、杜挚亦颇知儒术，赵良以“恃德”劝商鞅，堪称通儒。荀子叹秦“无儒”，是用他自己的标准来衡量，并非秦真的“无儒”。

反倒是荀子的学生，在秦国随机应变，跟着潮流转化为法家术士了。

既然霸道可以通向王道，那么由王道也可以进入霸道。荀子在霸道和王道之间建立了通道，他的弟子们，便在这通道里走进走出，在投机中走丢了儒家本色。

李斯跟他学帝王术，学成后，来与老师告别，说：“我听说啊，机会来了，就不能懈怠，要抓住时机。当今之世啊，各国相争，游说者主事，尤其是那秦王，老想吞并天下，称帝而治，为我们这些布衣之士，提供了游说的机遇。最不齿于人的，莫过于卑贱了，最令人悲哀的，当然是贫穷了，我不能老是处于卑贱之位、困苦之地，我将西行矣。”

李斯入秦后，初为吕不韦门下舍人，以他的才学，他应该参与了《吕氏春秋》的编撰，当吕氏悬书于咸阳城门，以一字千金标价时，他预感到了危机的来临。

吕氏以权要身份，拿来诸子各家各派的学说，又欲以重金为饵，在秦国启发学术争鸣。这一套，原是东方政治文化的玩法，是对荀子所言“秦

无儒”的回应。

可秦王嬴政却另有眼光，其眼光，不愧为思想者王。他没有看上《吕氏春秋》，而是看中了韩非，除了政治原因，还有思想原因，因为吕氏并非真正的思想者，不能建立本土化的思想。兼并东方，要靠秦国本土力量；统一思想，也要用秦国本土思想。

“秦无儒”，那有什么关系！不是还有法，还有道吗？东方有孔子，我们西方不是还有老子吗？老子出关时，留下五千言而去，更何况，他还做过孔子的老师。

在东方，老子之学，为“隐学”——隐士之学。在秦国，我要让它成为显学，老子之学是兵法，是权术，本于道。那韩非不是写了《解老》《喻老》吗？写得多好！

秦国道统，从老子开始。老子不是教导我们要“绝仁弃义”“绝圣弃知”吗？这才是秦国思想的根底——回到道那里去。我们走在“道”路上，使天下“定于一”。老子不是出关了吗？那就让他一直往西去，不要让他回东方来，要让他销声匿迹，不知所终，使孔子情不自禁地赞叹：“老子犹龙！”他为什么要往西去？因为黄帝的老根在那里。黄老之治，乃道统与帝系合一，使秦统一，不仅在道统上有合理性，在帝系上还有合法性。

老子出关西行而去的故事，很可能就是在这样的王权背景下出笼的。

韩非的出现，宛如一柄利剑，刺穿了《吕氏春秋》的拿来主义，各家学说杂陈，在韩非看来，不过“五蠹”而已，而且“儒以文乱法，侠以武犯禁”，理应驱逐之。

由此，秦国在思想上亦一跃而为强势，一种新的君道同体的王权主义诞生了——以道为体，以君为用；以君为体，以民为用；以民为体，以耕战为用；以耕战为体，以兼并为用；耕战合一，全民皆兵；法术势合一，集诸子思想之大成，执诸子牛耳矣。

这样的国家哲学，当然要凌驾于诸子思想之上，俨然为思想者王。孰能为之？舍韩非其谁也！舍秦王其谁也！然，此二人者，彼此间，为知己耶？乃天敌也！

秦王能知韩非，出于李斯推荐，而李斯推荐韩非，并非要推荐人才，为韩非着想，而是推荐其思想，把他的思想献给秦王，为秦国的统一，提供一种思想武器。

韩非口吃，可思想锋利，其思想方法，有如一把西方人惯用的“奥卡姆剃刀”，能把千头万绪的现象之皮削去，削到本质的骨子里去，将复杂的、难以言喻的“非常道”，化作简洁的、可以操作的思想工具——法、术、势，而其操作性，则胜过了马基雅维利。

一国之君，为了求得一位思想者而出兵，这在历史上绝无仅有，因为战争的目的只是为了占有土地以及土地上的财富，而非占有思想。可不占有思想，怎当思想者王？占有了韩非的思想，他就是思想之王！王是一把刀，把思想也变成刀，有了韩非这把剃刀，《吕氏春秋》就不值一“剃”，不是“剃”掉一两个字，而是“剃”掉其思想体系。

思想斗争，是政治斗争的深入，不能光靠权力，还要用思想武器。但此次斗争的关键人物，不是韩非，而是李斯。他先是背叛吕氏，作为吕氏门下舍人，他本应该为吕氏引荐韩非，可他并没有这么做，转而为秦王嬴政引荐韩非，用韩非的思想，摧毁了《吕氏春秋》的体系；接着，他又陷害韩非，为秦王嬴政实行“以法为教，以吏为师”。

司马迁说，韩非与李斯都是荀子的弟子，而李斯自以为不及，故妒杀之。

此言只知其一，还有更深层次。政治博弈，李斯如卧槽马，登吕氏堂，入韩非室，秦王用他将死了吕氏和韩非，而自为马后炮，马后炮往往引而不发，却含有杀机。

王者兼并了思想者，成了思想者王，有了思想者王，还要什么思想！

既然韩非都这样说了，秦王就拿他实施，就以吏为师，以法为教了。

商鞅曾经作法自毙，韩非呢，也只能如此。用思想者本人的思想来杀死他自己，让思想者死得其所，这在王权主义里，也算得上是一种礼遇，这等于让他自杀而死。

卸磨杀驴，本来就是历代秦王的拿手好戏，自商鞅至范雎、吕不韦，就连后来的李斯，哪一个能得好死？更何况那韩非的思想，不正是要取消

思想的思想？连思想都取消了，还要思想者做甚？作为思想者就要为自己的思想而死，韩非终于死于自己的思想。

至于韩非出于荀子门下，除了司马迁那么一说，我们没有别的依据，在思想上，我们也能看出他与荀子多少有着内在的联系。可如果说他师法老子，为老子私淑弟子，证据倒绰绰有余，怪不得司马迁《老子韩非列传》说他“原于道德之意，而老子深远矣”。

老子之学，行于秦岭—淮河一线，其渊薮虽在淮河下游，然其兴起却在秦岭，是作为帝王学的老韩之学，因了秦王嬴政推动而兴起。秦岭，乃中国两河流域分水岭。山之北，有渭水入黄河，行于关中之地；山之南，有汉水入长江，流经汉中之地。一南一北，一山之隔，两片天府地，开出两个雄伟的王朝——秦朝在关中崛起，汉朝在汉中孕育。

两个王朝，奉行一种思想，那就是老韩之学、黄老之治。明乎此，才算是读懂了《老子》和《韩非子》以及《老子韩非列传》，而知先秦诸子的缘起与结局应然于此。



清代禹迹图

秦岭—淮河一线

秦岭—淮河一线，将中国划分为南北。

它是气候上的分水岭，地理上的分界线。

秦岭，横亘于中国中部，为东西走向大山脉，西起甘肃临潭白石山，以迭山与昆仑山分界，向东经天水南部麦积山入陕西，分三支入豫。北支为崤山，余脉沿黄河南岸向东延伸为邙山，中支熊耳山，南支伏牛山。

秦岭山脉全长1 600千米，南北宽数十千米至二三百千米。

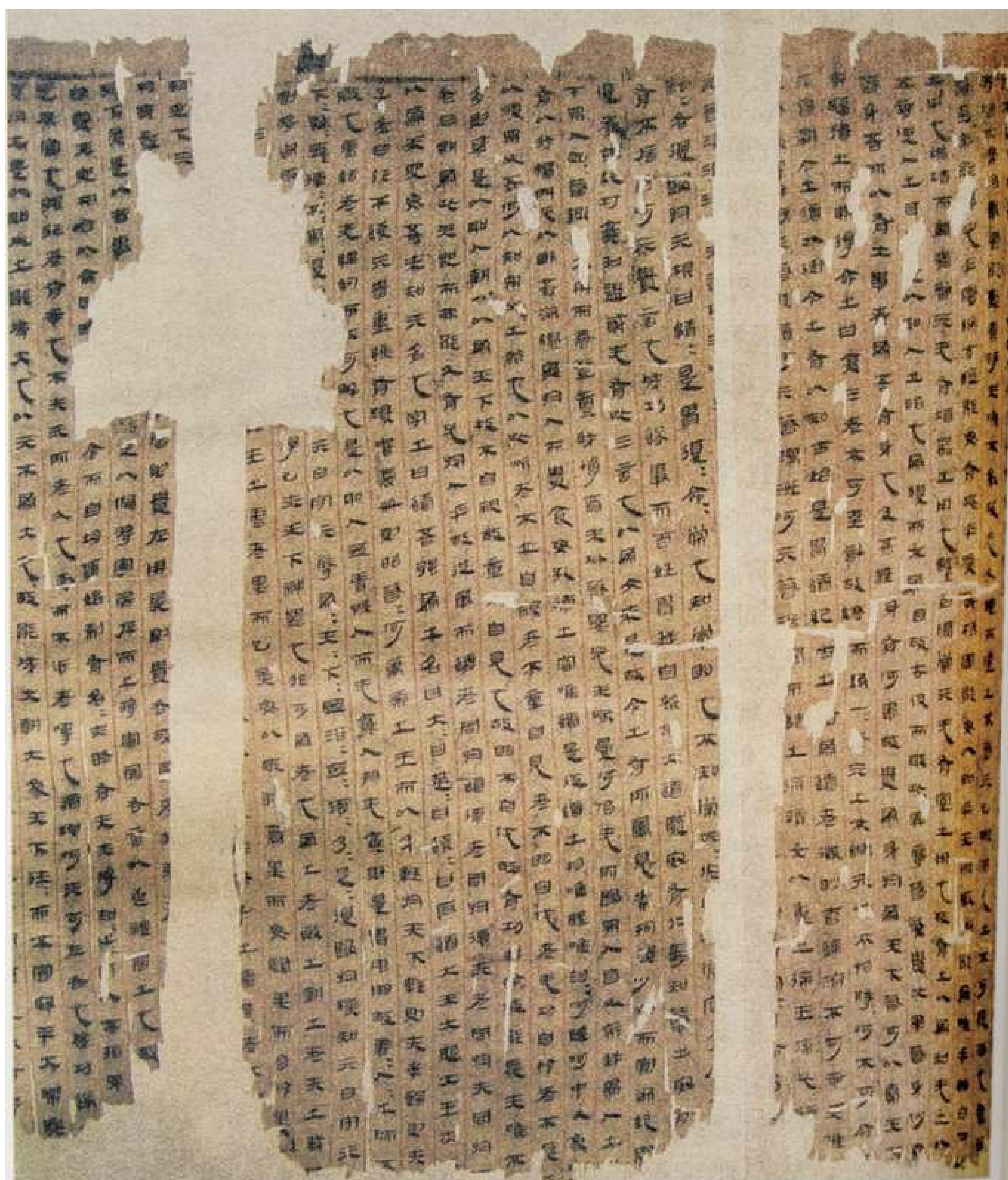
淮河流域，在中国东部，南北牵手长江、黄河，流域西起河南桐柏山、伏牛山，东临黄海，注入长江，河道全长约1 000千米。

秦岭—淮河一线为中国南北方分界线，是中国两河流域文明的汇合处。秦岭山脉中段，横卧陕西中部，自周代始，帝王之气便缭绕不息，周据丰镐，秦都咸阳；汉从淮河流域出发，西入秦岭，而取关中，大唐依旧。

马王堆帛书甲种本



马王堆帛书甲种本



马王堆帛书乙种本

老韩之学

老子的思想，在秦岭—淮河一线，朝东西方两个方向发展。向东方发展的是庄子，他接着老子在淮河下游一带隐居，发展了老子的隐士路线，走向神仙；向西方发展的是韩非，他发展了老子的史官路线，走向王权。

司马迁很有眼力，他看出了老子思想发展的两条路线，但他不写老庄列传，而写老子韩非列传，可见他的立场在秦岭那一边，以秦地为根。

当然，他也没有忘了庄子，他把庄子夹塞在老子与韩非之间，你庄子不是要当隐士吗？那就让你隐于《老子韩非列传》。

老庄并称，那是魏晋以后兴起来的，秦汉时期，史称“老韩”。



郑令兹恒戈，通长25.5厘米，战国后期，河南新郑白庙范村出土，河南博物院藏

郑令兹恒戈是战国晚期韩国的兵器，内有铭文十九字，记载年代，官吏职位和名称以及工匠名。“十七年郑令兹恒、司寇彭璋、武库工师皇月冶[犭耳]。”郑令是韩都郑县县令，韩国也是韩非子生活的国家。在诸侯百家争霸、诸子百家争鸣独尊的之际，韩非子脱颖而出，受到秦始皇青睐，可以说，韩非子对秦始皇影响最大。



吕不韦少府戈，援残长8厘米，山西博物院藏



八年吕不韦戈，援长16.1厘米，陕西三原出土，宝鸡市博物馆藏

其次对秦始皇颇有影响的就是吕不韦，吕不韦不仅仅激发了秦始皇权力被架空的危机感，还启动了其死亡意识。秦始皇的死亡意识，从吕不韦开始。

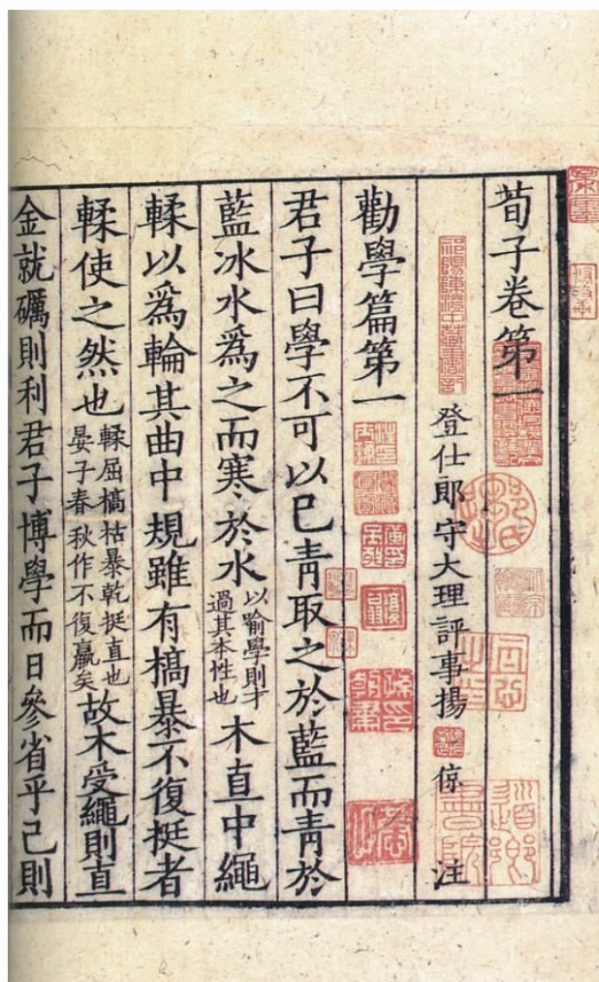
吕不韦是帝王星探，他发现了子楚，还送美妾赵姬给子楚，然后以经纪人的身份，经营子楚父子两代，食邑洛阳十万户。

他吃饱了，养食客，食客吃饱了，替他著《吕氏春秋》。他也想学孔子，整理一套干政学？还广而告之这一部《春秋》是“吕氏”的；孔子述而不作，将他以前的典籍整理编撰一套儒学体系，奔车之上，如丧家之犬，周游列国，兜售治国理想，却没一位君主买单。而《吕氏春秋》不出国门，即可尾随秦国大军所向披靡。

看看吕氏的学阀霸气，他利用职权，把书挂到咸阳城门上，号称改一字，赏千金，当年，孔子可是饿得讨饭吃，不久后商鞅徙木立信，赏赐不过数十金，有人真的一试。吕氏赏赐千金，反而没人敢试，为什么？因他触犯了帝王死亡意识。

著了书，想以他庞杂的思想体系作为秦国意识形态，还自制兵戈，镌刻铭文“相邦吕不韦造”。这表明他还拥兵自重，来捍卫意识形态。

十五国风，卫风泼辣，敢裸奔。商鞅、吴起就是卫国人，两人变法，如裸奔，旁若无人。他也是卫国人，竟敢在千古一帝跟前裸奔。

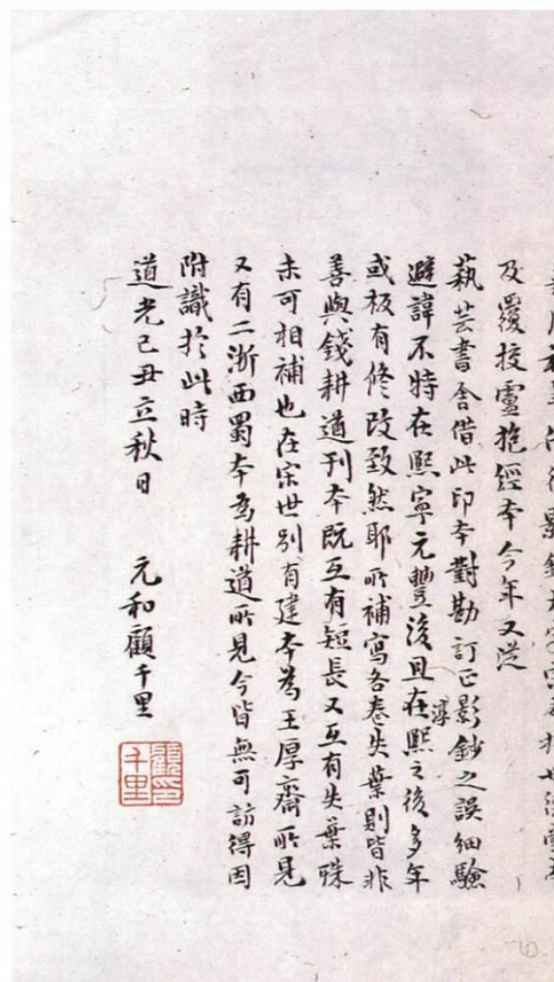


荀子卷第一

登仕郎守大理評事楊倞注

勸學篇第一

君子曰學不可以已青取之於藍而青於藍冰水爲之而寒於水（以喻學則才過其本性也）木直中繩輮以爲輪其曲中規雖有槁暴不復挺者輮使之然也（輮屈槁枯暴乾挺直也晏子春秋作不復贏矣）故木受繩則直金就礪則利君子博學而日參省乎己則



嘉慶初年借得影鈔大字宋本於世德堂本

及盧校靈巖經本今年又從

藝芸書舍借此印本對勘訂正影鈔之誤細驗

避諱不特在熙寧元豐後且在熙淳之後多年

或板有修改致然耶所補寫各卷失葉則皆非

善與錢耕道刊本既互有短長又互有失葉殊

未可相補也在宋世別有建本為王厚齋所見

又有二浙西蜀本為耕道所見今皆無可訪得因

附識於此時

道光己丑立秋日　元和顧千里

宋版《荀子》二十卷，国家图书馆藏

志于学者，皆知荀子，因荀子善劝学。荀子注重文献学习，汉学重荀子；孟子强调精神修炼，宋学尊孟子。宋代，有孟子升格运动——从子学升格为经学，而荀子，却未闻有升格，其趋势反而下降，至近代谭嗣同，一贬到底，斥荀子为“乡愿之学”。但宋版书还是漂亮，此为唐杨倞注《荀子》，看来收藏者不少，不知读者多不多？

03
儒家圣化模式和儒门王圣运动

韩非子的帝王学，从他老师荀子的“王圣”之学转化而来。

孔子以后，儒家有两条路线，一条是孟子的“圣王路线”，一条是荀子的“王圣路线”。所谓“圣王路线”，就是“以圣人为王”的路线，而“王圣路线”，则是“以王为圣人”的路线。这两条路线，一条从政治理想出发，一条是从实际政治出发。

从理想出发，我们不妨“以圣人为王”，可实际上却行不通。

孔子对圣人期许甚高，连尧、舜都“其犹病诸”，可见，历史上还不曾有过，他便这样来要求自己了。接下来，孟子就有话说了，说了两句，一句是“人皆可以为尧舜”，是从人性论上来说的，另一句“孔子贤于尧舜”，则从历史观上说。

从“人性善”出发，人自我就能圣化，所以说“人皆可以为尧舜”。

但历史观上却不能这么说，不能人人都来做王，只能有一个王者。

本来，孔子“祖述尧舜”，应奉尧舜为圣王，没想到，他会认为，连尧舜都差那么一截，既然历史上从未有过，那就从现实中产生一个。对于圣王，孔子是“从我做起，从现在做起”的，为此，他开创了一个新圣化模式，《论语·为政篇》曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”

看来，圣化是个“始乎为士，终乎为圣人”的“学习”过程，从“志于学”到“不惑”是“下学”阶段，从“知天命”到“从心所欲不逾矩”则是“上达”。

下学，以礼为准绳，造就君子；上达，以天命为归依，成为圣人。

“志于学”是对礼的认识，“立于礼”是对礼的认同，“不惑”是与礼同化；前者“克己复礼”，后者天人合一，其圣化过程，即从“克己复礼”走

向“天人合一”。

孟子倒转了孔子的圣化模式，将孔子的终极追求转化为人的先天原则，从心、性、天入手，“尽心—存心”“知性—养性”“知天—事天”，开出“立命”新模式。

孔子自下而上，孟子自上而下，孔子由“知命”而“从心”，孟子由“尽心”而“立命”。孟子以孔子的终点作为起点，从“心”上立论，改“从心”为“尽心”，改“知命”为“立命”，将知命的对象化过程，改为立命的主体化行动，为圣化确立了主体性。不过，主体性的确立——尽心、率性、立命，须以人性善为前提，若人性恶，就难以自信了。孔子人性论有两句话，一是“性相近”，另一是“习相远”，孟子发挥了孔子的“性相近”，在心性上大做文章，而荀子则沿着孔子的“习相远”前进，特别强调了“伪”的作用。

“伪”，就是人为，要以人为的方式——“化性起伪”。“伪”之于人性，非以作为先验原则的“仁”来挂帅，而以作为现实王制的“礼”为归依，引导并改造之。

故其最高之理想，已非素王孔子，而是回到圣王之初的尧舜。孔子的地位从“贤于尧舜远矣”，降至“德与周公齐，名与三王并”。荀子弟子，听人言“孙卿不及孔子”，便说：“孙卿怀将圣之心……所存者神，所过者化，观其善行，孔子弗过，世不详察，云非圣人，奈何！天下不治，孙卿不遇时也。德若尧舜，世少知之……呜呼！贤哉！宜为帝王。”

荀子圣化，以“化性”为本，分了内圣和外王。内圣，有学礼、修身、明心。学礼，作为圣化的起点，突出了知识理性的重要性，学习是个“始乎诵经，终乎读礼”的过程，“学至乎礼而止矣”。修身，是从知识理性进入道德理性的实践环节，“礼者，所以正身”，“以修身自强，则名配尧、禹”。明心，是以道德理性启迪先天理性的自明环节，“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚一而静”。圣人不求知天，知天当知天之在人者，而天之在人者谓之“天君”——心，心之用，乃“天功”。能“全其天功”者，则能“官天地”，“役万物”，“制天命而用之”——人定胜天。“命犹道也”，故知“道”即知命。

孔子由知命而“畏命”，孟子由知命而“立命”，荀子由知命而“制命”。制命，是由内圣进入外王的关键环节，而正名与立制则构成了外王的两个基本点。

正名是解决如何认识世界的问题，荀子提出了一个认识的模式："天官役物"——"心征知物"——"约定俗成"。模式分为两个环节，一是"制名"的认知环节，一是"定名"的化俗环节，它强调了人的先天感性、先天理性和人的社会性的统一。

名与实相符，其内在的根据，便是天与人的内在统一性，其外部条件，则是社会习俗中组织化的群体对个体的制约——"约定俗成"。俗成而名定，名定而制立，立制，当然非"王者之人"莫属，所以说，"圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也"。

立制应"复古"，声要古乐，色须旧文，械用旧器，违古者毁之。

"复古"乃返本，礼有"三本"："天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。"所谓"立制"，就要从根本上，立此"三本"。"三本"一立，外王就成，就能集天道、王道和孔子之道大成。孔门之道统，自七十子发端，经思、孟发扬，至荀子而毕其成。来世虽有损益，但已无能逾此规范，无怪后人惊叹："两千年之学荀学也！"

由上述三个模式，我们可以看出儒家的圣化观念如何演进。

孔孟圣化模式以内圣为究竟，外王只是蕴涵在内圣中的可能性。

圣王从哪里来？是从圣人"外王"来，还是从王权"圣化"来？无论孔子以"三年有成"自诩，还是孟子以"运天下于掌"自负，都是一种圣人"外王"的自白，都缺乏现实性和可行性，孔子未以尧、舜为圣，孟子亦有"人皆可以为尧舜"一说，可他从未说过人皆可以为孔子，因为，他认为，"孔子贤于尧舜远矣"，且以"生民未有"称孔子。而荀子圣化，则以圣王为终极目标，故孔子由"生民未有"，变为儒家圣化谱系中承上启下、继往开来之一环，孔子不再是圣化的顶点，而是指出内圣外王这一圣化之路的先知。

事功优于学养，外王高于内圣，荀子这一取向，使儒家圣化模式隐含着一个倒转的契机——使圣王转变为"王圣"。以圣王为圣化之目标，理想虽高，但现实中却行不通，因为包括孔子在内的所有儒生无一能具备由内圣向外王转化的现实条件。

内圣如孔子，若非"得百里之地而君之"，王从何来？或曰，荀子"宜为帝王"，但"宜为帝王"不等于能为帝王，可能性不等于现实性。最有可

能成为圣王的，不是“生民未有”的孔子和“宜为帝王”的荀子，而是处于圣化过程中的现实君主。

荀子强调“圣人之得势者”，主张现实的“圣王合一”，使儒家的圣化模式向着现实君主开放，他的法家弟子韩非就以王为圣化起点，使圣王变成“王圣”。这一倒转，虽非荀子促成，但其圣化观念早已埋伏倒转的因素，可见荀子亦有阳儒阴法。

孔子之后，儒家由分化而异化，衍生了诸子百家，当然，这绝不仅仅是儒学发展的内在逻辑使然，恐怕只有社会巨变才能带来“学术异化”的规模效应。

其时，法术之士和纵横术士已然命世，儒门虽有孟子造势，但亦仅能“辟杨墨”而已，难免“匏瓜”之讥，故有荀子出，于王制事功方面，详为阐发之。

孟、荀虽异，然两说并起，似鸟之两翼，车之两轮，载个孔子。

孟子之学言性善，倡仁义，养成内圣之学；荀子之学主性恶，重礼法，修出外王之道。所以，司马迁作《史记》，便将此相反相成之二人并列，合为一传。

然，唐宋以降，后儒抑荀，韩愈《原道》说“孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉”，朱熹说荀子“全是申、韩”之学，明儒胡居正说荀学“源头已错”。

荀子一生游学，遍及赵、燕、齐、楚、秦，曾主讲于齐国的稷下学宫，三任祭酒，传播儒学，应比孟子广泛，其影响，亦远在孟子之上。如果说孟子之于王权，尚未能找到真正的结合点，那么荀子以其礼法并用的新儒学，才完成了与王权的结合。

荀子“援法入儒”重建新儒学，有以下特征：第一“隆礼重法”；第二重“圣人之得势”者，而“势”是圣人向圣王转化的关键，这样就为法家向“王圣”过渡提供了桥梁；第三以王权“制天命而用之”，为韩非“君道同体”说确立了一个思想前提。

在儒学发展史上，荀子是从思想体系上开启异化原宗先河的人物。

他的一只脚，还留在儒学王道的门槛内，而另一只脚，已开始从王道走向霸道，他的学生因势利导，亦走出师统，彻底异化，韩非和李斯，干脆就成了法家。

尽管在《史记·老子韩非列传》中，只有韩非、李斯“俱事荀卿”一句话，但是，我们从中还是可以看出韩非的思想来自荀学的一些痕迹。如果韩非的思想需要有一个来源的话，那么有两个人值得一提，一位是老子，这有他本人的《解老》《喻老》为据，还有司马迁《史记·老子韩非列传》为证。另一位就是荀子，也还是以《史记·老子韩非列传》为证。

但司马迁说的是“俱事荀卿”，未说“师事荀卿”，即便我们认可了韩非“师事荀卿”，那也不能证明韩非是出于儒门，因为荀子讲学范围甚广，授课弟子众多，在稷下三为祭酒，而稷下并非儒门，所以，不能将荀子的学生，笼统地都视为儒门弟子。

不但韩非、李斯“俱事荀卿”不像儒门弟子，就连那些认为荀子贤于孔子而且“宜为帝王”的学生，恐怕也不能算是严格意义上的师法和家法中的儒门弟子。也就是说，荀子门下有一批受他影响却不受儒门师法和家法限制的学生，韩非或为其中一位。

虽然难以确认韩非的儒门身份，但是我们还是能够看出他与荀子的思想联系。如荀子认为，人性恶，所以要“化性起伪”，韩非则更进一步，以为人性好利，既不能改，也不必改，君主因之以治人，以恶破恶；荀子援道入儒，却非议老子，韩非《解老》《喻老》，则非“有见于屈而无见于伸”，而是以屈求伸，“无为而无不为”；荀学礼法并重，言礼颇近于法，韩非则越出雷池，弃礼扬法；荀学以孔子为“圣人之不得势者”，韩非则从荀学“王高于圣”出发，使荀学圣王转向君主“王圣”，建立了“以王为圣”的新圣谱系。

王道、霸道，从孔子那时，就一直在谈，并兼而有之，到了孟子之时，才被明确划分为两条政治路线。梁启雄《荀子简释·自叙》云：“孟子专尚王道，荀子兼尚霸道；二子持义虽殊，而同为儒家宗师。”孟子怒斥霸道，而荀学则尊王道，兼尚霸道。

荀子认为，霸不单恃“力”，还以“信”，单纯的“恃力者”，他叫作“强”。还说王、霸之道，可以相通，“上可以王，下可以霸”。《王制》《王霸》还提到了“王者之法”、“霸者之法”及“亡者之法”，荀子指出：“义立

而王，信立而霸，权谋立而亡”。

看得出来，荀子对霸道充满信心，他认为，只要补上“礼义”这一课，霸道亦能统一天下。但他反对以权术立国，可他的学生韩非，则从王、霸、强走向法、术、势了。荀子“性恶论”，是敢于直面人性丑恶的乐观个性表达。“起伪化性”，首先，就要以礼义引导今王，把今王纳入“王圣”轨道。所以，当秦昭王问“儒之用”时，荀子立即以“立仁与义”来回答。他认为，“儒之用”，就是为像秦王这般已然“赏罚以信”的霸主申之以“仁义”。

有鉴于此，他喟然而叹，虽然看到了统一的曙光，但也预见了缺憾。

事实已经告诉我们，他那意味深长的一叹，包含了多么深邃的遗憾，确有先见之明，秦的短命和汉的“霸王道杂之”，已为那一叹，做了儒学与王权相结合的注脚！

儒门“王圣”运动的第一个成果，就是秦王嬴政，有了君道同体身份。

像亚历山大那样，他成了哲人王，不是哲人成了王，而是王成了哲人。正如提倡哲人王的帝师亚里士多德没有成为哲人王，反倒是作为王者的弟子亚历山大成了，同样，“宜为帝王”的圣人荀子，不管他怎样内圣外王也没能成为圣王，韩非就更不用说了。

孟子说“人皆可以为尧舜”，但圣王只能为一人，这一人就是秦王嬴政。世界历史的统一性在东西方几乎同时醒来，各有其代表，西方是古希腊的亚历山大，所到之处，便有希腊化世界，而东方则有秦王嬴政统一天下，留下个两千年来的秦制中国。谭嗣同说：“二千年之制，秦制也；二千年之学，荀学也。”他这么一说，就说穿了秦制与荀学。

荀学传人，除了韩非、李斯，还有那些来秦国参政、议政的博士儒。《汉书·百官志》上说“博士，秦官，掌通古今”。秦置博士，并非摆设，而是给了很高的政治待遇，官属太常，秩比六百石，“不治而议论”，这样的安排，类似稷下学宫。

秦统一后，博士儒第一次参政、议政，便是给秦王嬴政“议帝号”。

李斯说，古有三皇，为天皇、地皇、泰皇，泰皇最尊贵，臣等冒死上尊号，以为我大王应为“泰皇”。经审阅，去“泰”取“皇”，采用“帝”号，

称“皇帝”。

对于《史记·始皇本纪》里这段记载，历代史家因过于熟悉，而忽略了其中的一个分歧，这分歧，是深层次的，很隐蔽，连李斯也没看出来。可秦王以他对权力的高度敏感，看穿了博士儒的“理性的诡计”，“泰”与“帝”字，差之毫厘，相去千里，取舍之间，用心颇深。博士儒以“泰皇”为最贵，既有阿谀之心，又有劝导之意，想劝秦王奉天法古，无为而治，而秦王只改一字，便表明了态度：他要占尽皇的高贵，又要绝对君主专制。

拿这样的决议案上奏，还说是“昧死上尊号”，可见李斯糊涂。

本来是要“议帝号”的，可议来议去，反而将“帝”字取消了。

“皇”字，在战国以前，多作形容词或副词使用，偶然也会用作动词或人名，但绝没有用作最尊贵的阶位名词。在甲骨文中，“皇”的象形，为天地之际日出之时的光芒景象，其意，训美，训大，“皇”字转化成为名词，那是战国以后的事。

当时，为了区别“人帝”，人们改用“皇”称“神”或“上帝”。帝，本为上帝，甲骨文中，便是神或祖的第一尊称。殷后期，王有称帝迹象，然帝业未成，而国已亡。周人鉴于此，称王不称帝。战国时，各国“相王”，称王已不足为奇，故称“帝”。

战国之世，“称帝”运动方兴，至秦统一，“帝”作为霸主的观念，早已确立，霸者皆欲称“帝”，彼此试应手，纵横捭阖，玩起了“称帝”游戏。秦昭王称西帝，尊齐愍王为东帝，愍王欲天下憎秦而爱齐，取消帝号，不得已，昭王也只好跟着取消帝号。

后来，齐愍王灭宋，苏代看齐太强，便劝燕昭王联合秦、赵，推秦为西帝，赵为中帝，燕为北帝，三帝攻齐，愍王败死，“三帝”虽已告终，但“称帝”却成为时尚。不久，秦欲帝，胁迫赵国尊之，鲁仲连义不帝秦，信陵君救赵，狙击了秦帝制运动。

与诸侯“帝制”运动并行的，是诸子“皇德”观念的兴起。诸侯争相称帝，诸子亦不示弱，当现实政治向帝制运行时，他们又让理论先行了一步，使“皇”从天而降，转化为人王，《管子·真法》云：“明一者皇，察道者帝，通德者王。谋得兵胜者霸。”

“皇”“帝”“王”“霸”之说，表明了一种历史的退化观念，以之观史，便是越古越好，“皇”最好，依次下来，才是“帝”“王”“霸”。同“皇”“帝”等名号一样，“泰”也先释之为天，继则释之以神，终归于“无”，若与“皇”并举，乃无为而治。

《庄子·在宥》曰：“得吾道者，上为皇而下为王。”

《白虎通义·号》云：“烦一夫、扰一士以劳天下，不为皇也。”

《风俗通义·皇霸》云：“三皇垂拱……有似皇天，故称曰皇。”

“泰皇”即“民皇”，在“泰皇最贵”的背后，就是“民为贵”。

“皇”“帝”“王”“霸”四等，分作无为与有为两个层面，“皇”最高，属于无为的层面，“帝”“王”“霸”属于有为的层面，在有为的层面，则是“帝”最高。

博士儒议决的“泰皇”，其实是一个无为而治类似于日本天皇的万世一系的偶像，与秦王大一统抱负相去甚远，故其不动声色，
去“泰”取“皇”用“帝”。

中国历史上，士人对政治的追求，好言“复古”与“法先王”。过去，我们习惯于把它们看作一种寄托，把对未来的美好向往寄托在古人身上，现在，我们已经认识到，古与先王，都曾经是历史性的存在，是王朝中国形成之前的历史性存在，也就是我们在第一册《文化中国的来源》里提到的那个从良渚文化出发以“尧舜之道”为标志的文化中国的存在。

那是中国士人心头挥之不去的自豪，在博士儒那里，先王的最高标准就变成了所谓“泰皇”。嬴政不愧为思想者王，他一眼就看穿了博士儒的名堂，他不想为了满足儒生们的愿望去做那无为的“泰皇”，但他毕竟是有文化抱负的君王，也不想放弃对文化中国的向往，更何况他还想做君道同体的圣王，所以，他在无为的层面，保留了“皇”。

在有为的层面，也就是在对王朝中国的诉求上，嬴政选择了“帝”。

还记得当年商鞅怎样说服秦孝公吗？先以帝道说之，孝公没有反应；次以王道说之，孝公不以为然；再以霸道说之，孝公马上就拜商鞅为师，并请他来治理国家。

由此可见，秦国传统，本来是霸道，后来称王、称帝，并非要行王道和帝道，而是以霸道扩张，兼并帝、王，徒取其名，非用其道，嬴政之于帝道，也当如是。

但我们在此还是不妨试问一下，能与“皇”相匹配那个“帝”，究竟为道，还仅仅是做个名号？如果我们把“皇帝”的名号放到“王圣”运动中来考察一下，你就会发现，“皇帝”名号是对“王圣”运动的一个恰如其分的表达，因为嬴政不想只靠武力统一天下——秦国传统的霸道，他还要用思想来统一天下，还想在“王圣”运动中成为名副其实的圣王，所以，在他要求的“议帝号”里，很可能就包含了帝号所应有的帝道主张。

嬴政由霸而帝，已然超越传统，博士儒欲导以“泰皇”则过犹不及，嬴政取皇用帝，充分显示了思想者王的大手笔：要把对理想国的追求同秦国的传统结合在一起，把对文化中国的使命同王朝中国的现实结合在一起。但他没有走在通往尧舜之道的圣王路线上，而是走在以王朝为本位、以王权为本体的走向“德过三皇，功高五帝”的王圣路线上。

或曰，“皇帝”就是大帝，如同那时的西方人称古希腊的国王亚历山大为大帝，这比较符合秦王对自己的评价，他认为自己“功过五帝”，当然也就是大帝了。

“皇”的本义，除了“训美训大”，还如道如天，因此，“皇帝”并用，还含有君道同体、天王合一的意思。这意思，不光是从老子、韩非那里来的，同时，还是儒门“王圣”运动的一个结果。从“王圣”出发，秦王嬴政终于成为中国“始皇帝”。

博士儒第二次议政，要回答秦统一天下的权力合法性来源问题。

博士儒用阴阳五行，为秦朝“革命”，建立了合法性，或曰“周乃火德”，秦革周命，当立水德，水克火，“德”者，得也，秦得天下了，天下应为“水德之时”。

本来，孔子主张“吾从周”，儒家也跟着一直“从周”，而博士儒则用“五行相生相克”那一套，一改儒家历来“吾从周”的传统，反孔子之道而行“秦克周”。

战争中无所作为的儒生，这时都跑来，竞为博士儒，高唱“秦克周”。

当时，有两条路线，或“以圣为王”——圣王，或“以王为圣”——王圣，在圣王与王圣之间，博士儒选择了“王圣”，还有两个代表人物，那就是圣人孔子和秦王嬴政，在孔子和嬴政之间，他们都选择了嬴政，得意之余，竟然将孔子的圣人招牌摘了。

也许是有着稷下学宫的传统，也许秦王嬴政对齐文化特别青睐，齐儒对秦始皇的号召响应得特别积极，千里迢迢，络绎而来，在秦朝博士官中，占了大部分。

秦设博士制，很可能与荀子有关，荀子曾为稷下领袖人物，齐襄王死后，稷下散而荀子西行游秦，与秦昭王、范雎有过问答，而后，秦始有博士制。博士官中多齐儒，此亦似与荀子有关，因齐儒多为荀子弟子，“五德终始”说就是他们从齐国带来的。

“五德终始”说，出自齐人邹衍，本于《洪范》“五行相生相克”，把改朝换代的历史现象，放到金、木、水、火、土五种物质属性上来加以诠释。该说认为，每一个朝代都有与其相应的物质属性——“德”，如周为“火德”，那么秦就应该是“水德”，因为，在五行相克的序列里水克火，所以，秦朝取代周朝，就应该是“水德”战胜“火德”。秦以“水德”立国，要通过文物制度表现出来。“水德”为顺，水因地而制流，其数在六，俗语六六顺，子曰“六十而耳顺”，故秦国之数“以六为纪”，冠冕六寸，车舆六尺，乘六马，而其国之色则尚黑，“衣服旄旌节旗”皆黑色。何以尚黑？因周为火德，其色尚赤，与之相对，秦必反之，故尚黑也。其为政，亦反周而行，周以礼，秦以法，周以德，秦以刑。

就这样，革命进入了阴阳五行的程序，将“天地革而四时成”转化为“圣人革而五德易”。但作为思想者王，嬴政并未在此停留，他一旦用“五德终始”解决了权力来源的正当性与合法性问题，就开始走出“五德终始”，他不能让自家的王朝待在“五德终始”里，等着别人来革他家的命，因此，他从革命走向反革命，欲以“万世一系”——传宗接代的方式，解构五行相生相克程序，终结五德终始，不仅做天命承担者，还做天命终结者。

“五德终始”对他而言，乃说明历史，而非预设未来，谁能来革他的命？观念已然如此，但他还要举行个仪式，面向天下，广而告之，那就得举行“封禅仪”。“封”，是“封泰山”，“禅”，是“禅梁父”，乃“易姓而王”者，必须举行的受命于天的仪式。

齐桓公当年“九合诸侯，一匡天下”，欲行封禅仪，却被管仲制止。

齐乃霸者，霸而欲封禅，不合适，故封禅之事休矣，唯余说法而已。

此后，封禅之事在很长一段时间里再也无人提起，至秦统一后，博士议政时，又被重启为议题，正好迎合了皇帝心思，便征集博士七十人，往泰山去行封禅仪。

封禅时，皇帝向博士咨询仪式，诸儒莫衷一是。所谓封禅仪，本来就是想象的成分多，是对古史的一种向往和寄托。连孔子都未见过受天命者，后儒焉知也！

博士们说来说去，只道是：在泰山顶上“筑土为坛以祭天，报天之功曰封”；在泰山脚下“小山上除地，报地之功曰禅”。可齐儒也好，鲁诸生也好，又都煞有介事，各个自以为是，他们争吵不休，连皇帝都听烦了，便丢下他们，径自带着侍从上山了。

关键时刻皇帝顿悟：我已君道同体，还受天命做甚？我就是天命！

于是，嬴政按照秦国礼仪，封泰山，禅梁父，立石颂德，自行其是。

想想那些被弃之山下的博士的尴尬吧，岂不成了王权的“敝屣”？

皇帝置酒咸阳宫，博士七十人，那些“敝屣”都来为皇帝祝寿。

博士长周青臣，首先致辞，赞美皇帝“以诸侯为郡县，人传之万世”。

齐人淳于越不以为然，说：“今陛下有海内，而子弟为匹夫，一旦出现了田氏代齐、三家分晋那样的事情，用什么来相救呢？事不师古而能长久，我从未听说过。”

此前，丞相王绾，曾经提议：“诸侯初破，应封子弟为王。”但这一提议遭到当时还是廷尉的李斯的坚决反对，李斯认为设郡县易治，分封子弟为王是分权，不利于集权，西周就是教训。皇帝认可其言，故此次，皇帝一下其议，丞相李斯即斥之：“今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。”他先把博士定性为“愚儒”，然后历数罪状：不师今而学古，批评当世，蛊惑人心，还各自以私学议政，入则心非，出则巷议，诽谤君上。

接着，李斯还特别强调：若不禁私学，则君主威势下降，遍地结党。

最后，他建议，史官之书，不是秦国史记，皆烧之。除了博士官的藏书，天下所有私人藏书，都要烧掉。有敢谈论《诗》《书》者处死，以古非今者灭族。当官差的人如果知道了而不举报，与犯人一同治罪。令下三十日，还没有烧书，在脸上刺字，罚筑长城。但是，医药、卜筮、种树一类的书，可以保留。想从政，要以法为教，以吏为师。

真是风云突变！李斯变出如此杀气，须知“议帝号”时，他曾经同博士儒一致，那倒不是他有什么立场，皇帝脸色好看，他就捧着，皇帝脸色难看，他就大动干戈。

何以这一次皇帝的脸色突然变得难看了？还是因为那一次泰山封禅仪。

儒生最看重封禅仪，总在那里提倡，皇帝亦欲以封禅成就圣王，于是，隆重推出，浩浩荡荡。结果，那些喊得最响的博士儒却被皇帝弃置于山脚下，在封禅的皇家大宴上，他们本来是凤毛麟角，是山珍海味，应该皇帝品尝，人人点赞，不料，却被当成了被人咬一口就扔掉的窝窝头，真是羞愤交加，要有欲死之心了，《太史公自序》中，司马迁提到父亲司马谈，当武帝封禅时，他被阻滞在洛阳，“不得与从事”，一气，一急，竟然以一死了之。

皇帝自去封禅，中途忽遇暴雨，就被他们当作口实，予以讥刺。此事非同小可，它表明，在此“奉天承运”的神圣时刻，诸儒竟然嘲讽秦应天命之举，说明诸儒并未认同秦之易姓革命，不甘心做被王权抛弃的“敝屣”，他们没想到正是此讥语埋葬了自己。

禁私学，焚私书，断了儒者后路，李斯看准皇帝脸色，杀手本色毕露。

皇帝倒有大国之君的自信，凡有国是，必先请博士议论，再经丞相审议，最后由他来定夺，看上去或多或少还有那么一点儿民主协商的作风，但李斯对“封建”审议，却刺激了皇帝那根专制神经。加上博士议政，总有私学之流跟他捉迷藏，他很烦。因此，他批准了李斯审议，用秦国传统来兼并东方文化。从焚一国之书到焚天下之书，从向往东方文化到兼并东方文化，皇帝发生了一个根本转变，促成此转变的契机，就是李斯审议。李斯审议，集中反映了军功官僚集团与博士儒集团的斗争。面对这两个集团的斗争，秦始皇帝的选择是不言而喻的，他的个人兴趣要服从国家利益。经此打击，博士儒顿时败下阵来。

不过，这位秦始皇帝，也用博士儒跑龙套，让他过了一把思想者王的大瘾：以王圣造就皇帝，以封禅终结革命。过把瘾就死，可死的却是那些跑龙套的儒生。



秦雍城宗庙里的金异兽

金异兽的爆发力

亚历山大的老师是亚里士多德，如果亚历山大有君道同体的野心，那是他与古典自由主义精英哲学的同体；秦始皇的老师是韩非，没有如果，秦始皇就是想与韩非法家赤裸裸的集权之道同体。君道同体，他就掌握了宇宙真理。雍城，秦人宗庙里，有一金异兽，曲伏引亢，其筋骨肌络，似有神秘爆发力。春秋，秦始迁雍（今陕西凤翔），雍城从此成为秦人宗庙，嬴政加冕大礼，便在雍城祈年宫举行。金异兽初醒，似嬴政。儒士们以圣人为王的“圣王运动”，从三代到孔子走不通了，孔子最多只能做个“素王”，后来者荀子毕竟有了前辈铺垫供他前瞻，他开始改弦易辙，修正儒学，以现实的新权威王为王圣，终结了古典儒学。在造出一个千古王圣秦始皇之后，儒学也最终完成了它的体系建构与宗旨——儒学的使命就是为帝王师，为政治确立意识形态。儒门“王圣”运动的第一个成果，就是秦王嬴政，有了君道同体的身份。

因此，在战国七雄中，秦始皇能统一六国，不仅仅是因为秦国的兵强悍，还有王圣运动所给予他的哲学家王身份，这为他扫平山东六国铺垫了合法合理性。



明人绢画“焚书坑儒”

王权黑了

秦人尚黑，焚书坑儒——突破底线的黑！

不知儒服是否屈服于黑色，但那下面鲜活的肉体，却被黑土吞噬了460具。17世纪，明人绘制的绢画讲述一段黑色的历史，画面却金碧辉煌。那些头戴方巾的儒士，分明是明人模样。草根皇帝朱元璋发明文字狱，有明一代，“横竖”风险，“撇捺”无常，一点一钩，皆有杀机。可见汉字翻云覆雨的功夫。

秦始皇用博士儒议政，但思想要用法家的度量衡，言论要纳入王权的“方升”中，不入者，焚之坑之。丞相李斯献计：凡史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗书、百家语者烧！有敢偶语诗书者弃市！